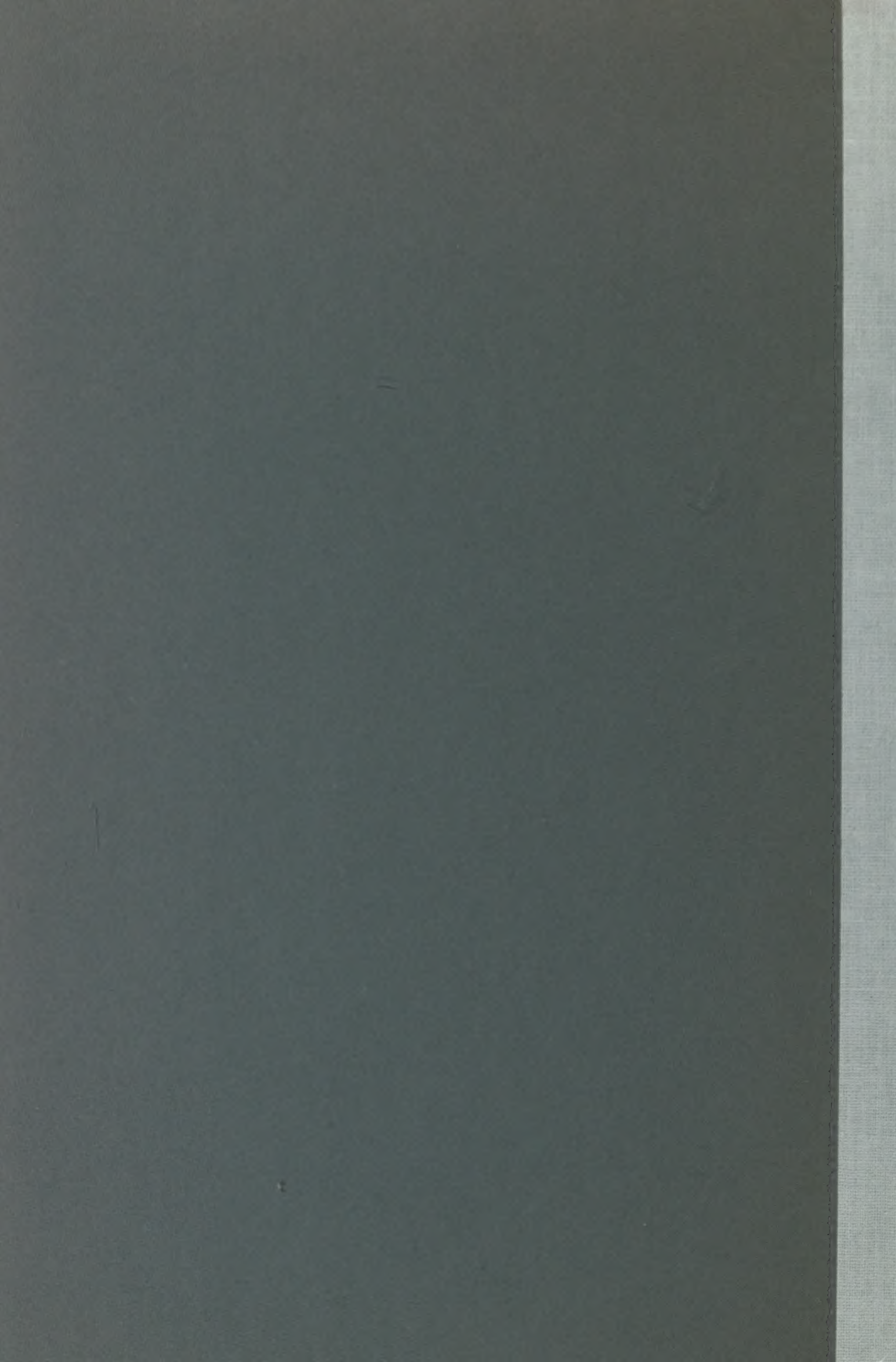


Willems, C.(Christoph)
Kant's Erkenntnislehre



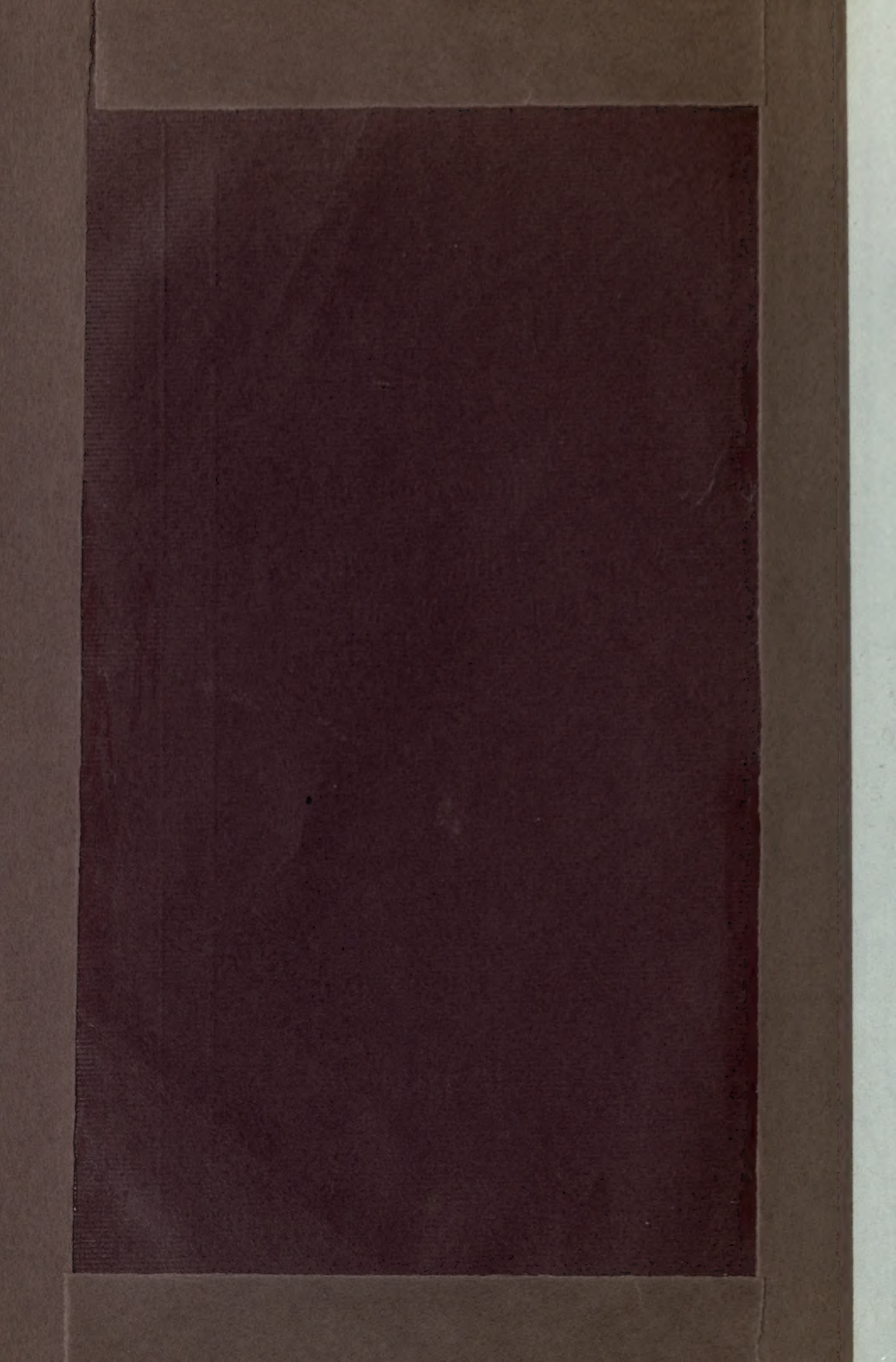
Kant's Erkenntnislehre

Dargestellt und gewürdigt
von

Dr. theol. et phil. C. Willems
Professor der Philosophie
am Priesterseminar zu Trier.



Trier 1919
Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H.



Kant's Erkenntnislehre

Dargestellt und gewürdigt
von

Dr. theol. et phil. C. Willems
Professor der Philosophie am
Priester-Seminar zu Trier.



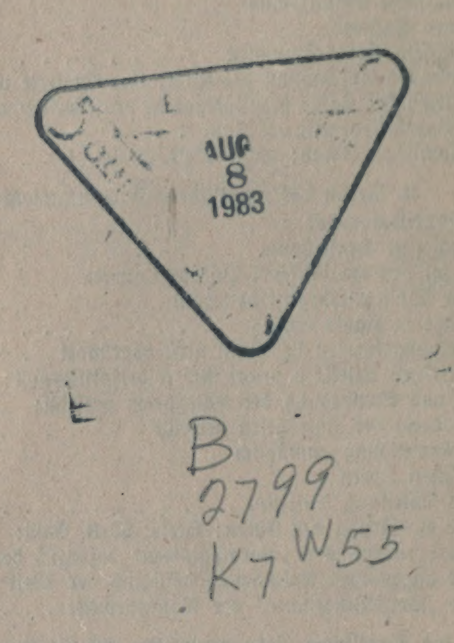
Trier 1919
Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei, G. m. b. H.

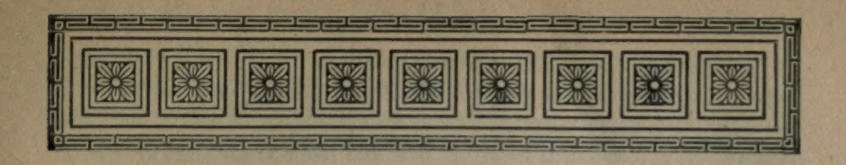
Imprimatur.

Trier, den 1. Januar 1919.

Tilmann,
Generalvikar.

Inhaltsverzeichnis.


AUG
8
1983



Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung über die Erkenntnislehre Kants wurde bereits in dem Werke des Verfassers: „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik“ 1915/16 im II. Band veröffentlicht. Es wurde aber öfter der Wunsch ausgedrückt, diese Abhandlung als eigene Schrift herauszugeben, da nicht alle, die sich für Kant interessieren, das dreibändige Werk zu kaufen geneigt seien, wohl aber gerade diese Abhandlung besitzen möchten. Wir glaubten diesem Wunsche um so mehr entsprechen zu sollen, als von katholischer Seite zwar sehr wertvolle kritische Darstellungen des Kant'schen Systemes in Handbüchern und Geschichten der Philosophie (z. B. Stöckl, Willmann u. a.) sich finden, aber keine entsprechenden Sonder-Schriften über Kant, außer den Ergänzungsheften von Tilmann Pesch († 1899) in den „Stimmen aus Maria-Laach“: Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste, 1876; Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, 1879; Das Weltphänomen, 1881. Dabei finden wir Gelegenheit, unsere frühere Abhandlung zu ergänzen, insbesondere im Anhang wichtige Punkte weiter auszuführen, namentlich Streiflichter auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland fallen zu lassen.

Wir haben bei unserer Publikation alle gebildeten Kreise im Auge, besonders aber jene, welche die Hochschule besuchen, bezw. besucht haben. Wenn es heute auch keinen Fachphilosophen mehr geben dürfte, welcher mit Kant durch dick und dünn gehen möchte, so beherrschen doch die Grundgedanken der Kant'schen Erkenntnislehre und noch mehr seiner Sittenlehre mehr oder weniger die philosophischen Systeme unserer Zeit in Deutschland und vielfach über Deutschland hinaus, wie die Geschichte des Modernismus gezeigt hat. Das gilt zunächst von der „Marburger Philosophenschule“ unter der Führung von Cohen und Natorp, welche am treuesten in den Fußstapfen Kants wandeln, die typischen Vertreter des „kritischen (subjektiven) Idealismus“. Es gilt aber auch von der „Badischen Philosophenschule“, an ihrer Spitze von Windelband († 1916) und Rickert, deren Werttheorien

sich an Kant'schen Gedanken orientieren. Es gilt ferner von den phänomenalistischen Theorien eines Mach, Avenarius, wie von der Immanenzlehre eines Schuppe, Schubert-Soldern, Rehmke u. a. Es gilt nicht minder von dem naturalistischen Monismus eines Häckel und Ostwald, wie von dem idealistisch-voluntaristischen eines E. v. Hartmann, Wundt, Paulsen u. a. Alle diese Systeme sind — bewußt oder unbewußt — von Kant'schen Gedanken durchtränkt, weshalb man sie oft unter dem Namen Neukantianismus in weiterem oder engerem Sinne bezeichnet.

Unser Standpunkt, von dem aus wir die Kant'sche Theorie darstellen und beurteilen, ist der peripatetisch-scholastische, der Standpunkt des „kritischen Realismus", den einst Aristoteles, der Vater der abendländischen Philosophie, vertrat, den auch die großen christlichen Philosophen der Vergangenheit von Augustinus und Boethius angefangen, einnahmen; nach ihnen dann die großen Scholastiker, ein Anselmus, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus u. a. Ja, man darf sagen, daß diese scholastische Philosophie bis auf Descartes und Leibniz in katholischen wie protestantischen Schulen die herrschende war, mit Recht die philosophia perennis genannt wurde. Auch heute noch fließt diese Philosophie, von den Päpsten stets empfohlen und den kirchlichen Anstalten vorgeschrieben,[1]) wie ein mächtiger Strom dahin, unbeeinflußt durch die wechselnden Irrtümer der Zeit. Immer mehr findet sie Anerkennung auch von anderer Seite, sobald man sie kennen lernt und die Vorurteile gegen sie ablegt. So nennt Eucken, der Lieblingsphilosoph der Neuzeit, sie „ein unvergleichliches Meisterwerk der Organisation, mit ihrer Ansammlung von Menschenkunde und geschichtlicher Erfahrung". Und ein mitten in der modernen wissenschaftlichen Forschung stehender Philosoph, August Messer, Professor in Gießen, gesteht in seiner Schrift, „Die Philosophie der Gegenwart" (1916, S. 11), „daß die mittelalterliche Scholastik . . . in wesentlichen Bestandstücken noch unveraltet ist . . . Die neuthomistische Philosophie verdient in der Tat nicht die geringschätzige Ignorierung, die ihr meist zu teil wird".[2])

Neuerdings nähert sich eine philosophische Richtung der scholastischen; sie nennt sich „kritischen Realismus", wie er von Husserl, Külpe, Volkelt, Frischeisen-Köhler, Messer u. a. vertreten wird. Diese Richtung nimmt die Natur- und Geisteswelt als

[1]) Vergl. die Encyklika Papst Leos XIII., Aeterni Patris, v. 4. Aug. 1879.

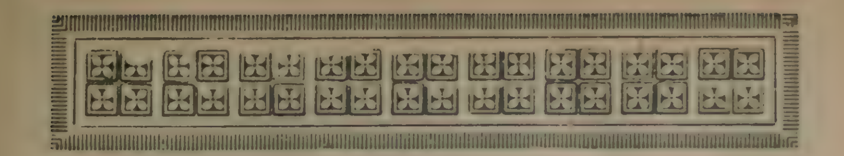
[2]) Eine Reihe ähnlicher anerkennender Urteile von nicht katholischer Seite findet sich in des Verfassers „Institutiones philosophicae" 1915 [3] S. VIII ff.

objektiv gegeben an und sucht auf dem Wege der Reflexion die Täuschungen der Sinne zu meiden, die rein subjektiven Faktoren des Erkenntnisaktes aufzudecken, um das wahre Weltbild zu gestalten; damit ist die seit Kant aus der Philosophie ausgewiesene Metaphysik wieder in ihre Rechte eingesetzt. Eine ähnliche Richtung schlägt die von dem Aristoteliker Brentano stark beeinflußte österreichische Schule ein, welche der Grazer Professor Mainong begründet hat. Während die scholastische Philosophie in allen wichtigen Fragen in imponierender Einheit und Folgerichtigkeit als wahrhaft internationale Philosophie erscheint, bietet die außerscholastische Philosophie in Deutschland und mehr oder weniger in andern Ländern nach dem Zugeständnis kompetenter Beurteiler ein Bild des „Wirrwars", der „Anarchie", eines „pathologischen Zustandes", der „Ohnmacht gegenüber dem Leben". Der Ruf, den in den sechziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts Zeller, Liebmann, Lange und andere erhoben: Zurück zu Kant, auch die damals von Vaihinger gegründete Zeitschrift „Kantstudien" und „Kantgesellschaft" hat eingestandener Maßen die Uneinigkeit nicht gehoben, sondern die Anarchie nur vermehrt.[1])

[1]) Vergl. „Stimmen der Zeit", 48. Jhrg. 1918, S. 135 ff.; ferner unten im Anhang. Stöckl-Weingärtner, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1919, S. 433 ff.







Einleitung.

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen." (Schiller.)

Im Jahre 1904 beging man das hundertjährige Andenken an Kant, den berühmten Philosophen von Königsberg, der im Jahre 1804 seine wissenschaftliche Laufbahn im Tode beschlossen hat. An den Hochschulen wurden Festfeiern zu Ehren Kants veranstaltet, zahlreiche Festreden gehalten, Bücher und Schriften zu seiner Verherrlichung erschienen in großer Zahl[1]). Das zeigt uns schon, von welcher Bedeutung das Lebenswerk Kants war, wie mächtig sein Einfluß auch heute noch in wissenschaftlichen Kreisen sich geltend macht.

„Kants Kritizismus", sagt Wundt[2]), „ist einerseits der Schlußpunkt einer längst vor ihm begonnenen, andererseits aber auch ohne allen Zweifel der Ausgangspunkt einer an ihn sich anschließenden Entwicklung, welche letztere teils erst der Gegenwart, nicht der Geschichte angehört, teils wohl auch noch im Schoße der Zukunft ruht." Man denkt da unwillkürlich an das etwas scherzhafte Wort Schillers: Kant und seine Ausleger: „Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung setzt! Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun."

Auch wir wollen uns hier mit Kants philosophischem System beschäftigen, umsomehr, als die Darstellung und Würdigung desselben gleichsam eine Wiederholung, oder besser gesagt, eine Beleuchtung aller jener Fragen bietet, welche die Grundlage jeder Philosophie bilden. Und zwar wollen wir zunächst den grundlegenden Teil des Kant'schen Systems entwickeln, nämlich seine Erkenntnistheorie. Ich nenne dieselbe den wichtigsten Teil der Kant'schen Philosophie, weil sie gerade sein Hauptwerk bildet: „Die Kritik der reinen Vernunft", und bis heute der hauptsächlichste Gegenstand der gelehrten Forschung ist. Zudem bietet die Erkenntnistheorie überhaupt den Grundstock eines philosophischen Gebäudes, sie gibt den Schlüssel zum Verständnis in die Hand. Von hier aus fällt Licht oder Schatten in alle Teile der Philosophie, von ihr hängt die richtige Lösung aller philosophischen Probleme ab.

[1]) Siehe Stimmen aus Maria Laach (1905, S. 38 ff.): „Rückblick auf die Jahrhundertfeier Kant's, 1904." Schon beim Tode Kants zählte man 2832 Kantschriften, und das Literatur-Verzeichnis in Überweg-Heinzes „Grundriß der Geschichte der Philosophie" enthält 13 Seiten.

[2]) Wundt, Einl. in d. Philos., 1901, S. 340.

I. Darstellung der Kant'schen Erkenntnislehre.

Dem forschenden Menschengeiste drängen sich vor allem drei Fragen auf: Erstens, gibt es Wahrheit; es ist das Verhältnis zwischen Denken und Sein, zwischen Geist und Natur. Zweitens, gibt es eine ittliche Pflicht; es ist das Verhältnis zwischen Denken und Sollen, zwischen Verstand und Willen. Drittens, gibt es ein die Welt beherrschendes Wesen, einen Gott; es ist das Verhältnis zwischen Gott und Welt. Die beiden letzten Fragen, deren Inhalt Gott und sittliche Weltordnung ist, können ohne die erste gar nicht gelöst werden; und fällt die Lösung des Erkenntnisproblems nicht richtig aus, so sind Irrtümer auch in der Behandlung der beiden andern Fragen unvermeidlich. Das wird sich gerade bei der Behandlung des Kant'schen Systems klar herausstellen.

1. Kants Leben und Schriften.

Doch zuvor einiges über Kants Leben und Schriften. — Kant, geboren zu Königsberg 1724, Sohn eines in recht bescheidenen Verhältnissen lebenden Sattlermeisters, genoß eine streng religiöse, eine pietistische Erziehung. Insbesondere scheint die Mutter auf den kleinen und schwächlichen, aber reich begabten Knaben einen heilsamen Einfluß ausgeübt zu haben. Noch im spätern Leben erinnerte sich der gefeierte Professor oft dieser Einwirkung. „Nie", sagte er einmal, „nie werde ich meiner Mutter vergessen; denn sie pflanzte und nährte zuerst den Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt." Die Mutter war es auch, welche den Sohn dem Prediger Schultz, dem Direktor des Friedrichs-Kolleges in Königsberg, zuführte und vielleicht den Gedanken in ihm weckte, sich dem Studium der Theologie — natürlich der protestantischen — zuzuwenden. Indessen warf sich der junge Kant, nachdem er mit 16 Jahren die Universität seiner Heimatsstadt bezogen hatte, mit aller Begeisterung auf das Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft, und in diesem Studium erblickte er auch seinen Lebensberuf. Im Jahre 1755 habilitierte er sich als Dozent an der Universität Königsberg, wo er Physik, Mathematik, Astronomie und Philosophie vortrug, bis er endlich nach 15 Jahren ordentlicher Professor der Philosophie daselbst wurde. Es ist die sogenannte vorkritische Zeit, in welcher Kant noch auf dem Boden der Wolff-Leibniz'schen Philosophie stand, die er in der Schule seines Lehrers Knutzen kennen gelernt hatte.

Nunmehr aber tritt Kant ein in die sogenannte „kritische" Periode in welcher er seinen bisherigen philosophischen Standpunkt verließ, um für das gesamte menschliche Erkennen eine neue und, wie er glaubte, sichere Grundlage zu gewinnen. Das Resultat seiner philosophischen Forschung legte er nieder in seinem Hauptwerk, der „Kritik der reinen Vernunft",

welches zuerst im Jahre 1781 erschien, aber im Jahre 1787 eine zweite, im Sinne des Realismus gemilderte bezw. verbesserte Auflage erlebte. Als weitere Erklärung dieser Schrift erschienen 1783 seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Als Seiten- oder Gegenstück zu der „Kritik der reinen Vernunft" gab Kant i. J. 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft" heraus, welche seine Sittenlehre enthält. Dieselbe war durch die Schrift: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" i. J. 1785 bereits eingeleitet worden und wurde durch die Schrift „Metaphysik der Sitten" 1797 weiter begründet. In der Mitte zwischen den Kritiken über die reine und praktische Vernunft steht die „Kritik der Urteilskraft", erschienen im Jahre 1790, in welcher Kant den Zweckbegriff untersucht. Für uns kommt hier in erster Linie nur die „Kritik der reinen Vernunft" in Betracht, welche die Kant'sche Erkenntnistheorie enthält, und zwar berücksichtigen wir zunächst die zweite, verbesserte Auflage vom Jahre 1787, welche heutzutage von den Kant-Forschern bei ihren Untersuchungen meist zu Grunde gelegt wird. Die Schrift wird eingeteilt in zwei Hauptteile: Die transzendentale Elementarlehre und die transzendentale Methodenlehre. Die transzendentale Elementarlehre, der für uns wichtigste Teil des Buches, zerfällt wieder in zwei Teile: die transzendentale Ästhetik, welche von der Sinneswahrnehmung handelt, und die transzendentale Logik, welche in ihrem ersten Abschnitt, der „transzendentalen Analytik", die Verstandeserkenntnis durch Begriffe, im zweiten Abschnitt, in der „transzendentalen Dialektik", die Vernunfterkenntnis der Ideen zum Gegenstande hat.

2. Die philosophischen Richtungen zu Kants Zeit.

a) Die Wolff-Leibniz'sche Philosophie.

Um den Ursprung und die Richtung der Kant'schen Erkenntnislehre besser zu verstehen, müssen wir die verschiedenen Strömungen, welche sich damals in der Philosophie geltend machten, näher ins Auge fassen. Niemand kann sich von der geistigen Bewegung seiner Zeit vollständig unabhängig machen, und so ist es nicht zu verwundern, daß auch Kant als ein Kind seiner Zeit erscheint, von den damals herrschenden Ideen mehr oder weniger beeinflußt wurde. Ja, er scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, die verschiedenen Richtungen zusammenzufassen, zu vereinigen und so eine neue Wissenschaft zu begründen, in der Hoffnung, im trüben Dunkel der sich bekämpfenden Systeme das Morgenrot einer geläuterten Philosophie aufsteigen zu sehen.

Als Kant seine wissenschaftliche Laufbahn begann, herrschte an den Hochschulen Deutschlands noch die Leibniz-Wolff'sche Philosophie,

und wir haben bereits gehört, daß auch der junge Kant deren Anschauungen in sich aufnahm und dieselben in den Schriften der vorkritischen Zeit vertrat. Diese Philosophie hing in ihren religiösen und sittlichen Anschauungen über Gott, Geist und Welt noch eng zusammen mit der alten Weltweisheit, wie sie von Plato und besonders von Aristoteles an die Schulen des Altertums und des Mittelalters beherrscht hatte. Nur in erkenntnistheoretischer Beziehung war sie in bedenklicher Weise abgewichen, indem sie den subjektivistischen Standpunkt der Cartesianischen Schule und deren Ideenlehre in sich aufgenommen hatte. Die Hauptpunkte waren: Unsere Sinne nehmen die Außenwelt nicht wahr; sie sind nur Bedingung und Anlaß für die Tätigkeit unseres geistigen Erkennens. Dieses aber entspringt aus dem Grunde unserer eigenen Seele. Unser Geist trägt nämlich das gesamte Weltbild bereits als Erbgut der Natur in sich, die Kenntnis der Welt ist ihm angeboren, er bedarf nur der Erregung von außen zum wirklichen Erkennen, zum Erwachen aus dem Traume, er braucht nur von dem stetigen, unbewußten zum bewußten Denken überzugehen. Wir gewinnen also unsere Erkenntnis nicht, wie die Schule mit Aristoteles glaubte, aus der Sinneswahrnehmung mit Hilfe der Abstraktion und Induktion aus der äußern Erfahrung; denn, sagt Leibniz, die Seele hat keine Fenster, durch welche sie hinausschauen oder die Dinge in sie hineingehen könnten.[1]) Ja, auch die Sinneswahrnehmung hielt man für eine Tätigkeit der Seele allein, nicht auch der Sinnesorgane; sie sei nur ein verworrenes Denken, also nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach von diesem verschieden.

Und wie kommt nun die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit der Erfahrung zu stande? Nicht etwa durch eine Wechselwirkung zwischen unsern Erkenntnisfähigkeiten und ihren Objekten, sondern durch ein ursprüngliches Gesetz Gottes, durch eine von Ewigkeit vorher bestimmte göttliche Ordnung, die harmonia praestabilita, nach welcher unseren Seelenzuständen die entsprechenden Objekte bezw. Veränderungen sowohl in unserm eigenen Körper als in der Außenwelt entsprechen und umgekehrt; Seele und Außenwelt sind zwei Uhren, welche stets die gleiche Zeit angeben, ohne

[1]) „Das seelische Geschehen hört auf, ein Verkehr mit der Außenwelt zu sein, und bewegt sich ganz bei sich selbst. Es kann nichts in den Menschen von außen hineinkommen, sondern er erlebt in allem sich selbst.“ Eucken. Lebensansch. großer Denker, 414.

daß die eine die andere beeinflußt; Gottes Gesetz, Gottes Wille ist in letzter Linie der Grund der Übereinstimmung. Diese ganze philosophische Richtung nannte oder nennt man den idealistischen Dogmatismus. Dogmatismus, weil man viele Grundsätze als Wahrheit unterstellte, welche des Beweises bedurften; idealistisch, weil man die gesamte Erkenntnis ihrem Inhalte nach schließlich aus der Natur des Geistes selbst, nicht aus der Quelle der Erfahrung schöpfte. Es ist begreiflich, daß der scharfe, eindringende Geist eines Kant, so sehr ihm auch der Idealismus des Systems zusagen mochte, bald die Schwächen, die schadhaften Grundmauern des ganzen Baues erspähte und sich nach soliderer Fundierung des Gebäudes der Wissenschaft umsah.

b) Der englische Empirismus.

Da begegnete er einer andern, in manchen Punkten entgegengesetzten philosophischen Richtung, die auf sein Denken einen großen Einfluß gewann; es war der englische Empirismus, die Anschauung, daß alle unsere Erkenntnis, die sinnliche wie geistige, aus der Erfahrung allein stamme. Im Anschluß an Bakon und Hobbes war diese Ansicht besonders von Locke ausgebildet worden. Die alte Schule hatte gelehrt, daß es in uns zwei verschiedene Erkenntnisquellen gebe: Sinn und Verstand. Der Sinn nimmt die Dinge der Außenwelt wahr, wie sie an sich sind, allerdings nur die sinnlichen Eigenschaften und zwar sowohl die jedem Sinn eigentümlichen, wie Farbe, Schall, Härte, Weichheit usw., als auch die allen Sinnen mehr oder weniger gemeinsamen Eigenschaften, nämlich die räumlichen und zeitlichen Zustände und Veränderungen der Körperwelt. Der Verstand dagegen schaut tiefer als die Sinne; er hat freilich als ersten und eigentümlichen Gegenstand seiner Erkenntnis auch die Dinge der sichtbaren Welt, aber nicht zunächst deren sinnenfällige Eigenschaften, sondern er dringt vor bis zu der der Erscheinung der Dinge zu grunde liegenden Natur, zum Wesen derselben; so erkennt er das unter den Erscheinungen verborgene substantielle Sein der Dinge und dessen Grundkräfte; so bildet er die Begriffe von Substanz und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung, von Kraft und Tätigkeit, von Mittel und Zweck, von Raum und Zeit; so entwickelt der Geist auf Grund der Erfahrung und der in den Dingen selbst wahrgenommenen Ordnung und Beziehungen die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt; so entdeckt er die allgemeinen Naturgesetze, aus welchen uns die Er-

scheinungen der Dinge um uns und über uns, der belebten wie der unbelebten Natur bis hinauf zu der Sternenwelt, verständlich werden; so entwirft der menschliche Verstand, immer im Anschluß an die Erfahrung, das großartige System der mathematischen Wissenschaften' die wie eine reinere ideale Welt über den räumlichen Gestalten der Körper erscheinen; so verwertet endlich die Vernunft die aus der Sinneserfahrung und der wissenschaftlichen Erkennis der Natur erworbenen Kenntnisse, um wie auf einer Stufenleiter über die sichtbare Natur sich hinaufzuschwingen in das Reich des reinen Geistes, um sich selbst und Gott, die Quelle alles Seins, mit dem Auge des Geistes und in Begriffen, welche der Sinnenwelt entlehnt sind, zwar unvollkommen, aber doch mit Gewißheit zu erkennen.

Das war die Erkenntnistheorie, wie sie, von Aristoteles begründet, bis zu Lockes Zeit in den alten Schulen geherrscht hatte. Locke entwertete nun die Begriffe, indem er sie ihres Inhaltes beraubte. Nach ihm enthalten sie nichts mehr und nichts weniger, als was die Sinne uns bieten, also nur die Eigenschaften der Dinge und zwar nur die sinnlichen. Was man bisher als geistigen Wert betrachtet hatte, das begriffliche Sein, das in den Gegenständen unserer Wahrnehmung als deren Wesensgehalt ruhen sollte, ist nichts als ein Name, der die gemeinsamen Merkmale der sichtbaren Dinge ausdrückt, gleichsam der Repräsentant für eine Summe von Einzeldingen (Nominalismus).[1] So ist in Lockes Augen die Substanz nicht mehr wie ehemals ein für sich bestehendes Sein, Träger und zugleich Grund aller Eigenschaften eines Dinges, sondern die Summe, das räumliche Zusammensein von Eigenschaften, ein Bündel gleichzeitiger Vorstellungen, zusammengehalten, wie Willmann treffend sagt, durch das Strohseil des Namens, des Wortes. Ursache ist ihm nicht mehr eine Kraft, welche etwas wirkt und Veränderungen durch ihre Tätigkeit hervorruft, sondern die zeitliche Aufeinanderfolge von Veränderungen äußerer oder innerer Zustände. Dazu kam, daß Locke die Ansicht der alten, von Sokrates, Plato und Aristoteles bekämpften Atomisten und Sophisten wieder aufgriff, die von den einzelnen Sinnen wahrgenommenen Eigenschaften, die er sekundäre Sinnesqualitäten nannte, seien nicht objektiv, den Dingen angehörig, sondern eine subjektive Zutat unserer erkennenden Fähigkeiten; objektiv seien nur die räumlichen Verhältnisse der Körper und ihre

[1]) Willems, Grundfragen der Philosophie u. Pädagogik, 1915, II. Bd., S. 65 ff.

Bewegungszustände — eine Ansicht, die auch heute noch in den Kreisen der Philosophen und Naturwissenschaftler weit verbreitet ist.[1])

Locke erkannte wohl nicht die ganze Tragweite seiner Aufstellungen; jedenfalls zog er daraus nicht die darin liegenden Konsequenzen. Dies tat nach ihm **Berkeley**, ein anglikanischer Bischof. Er erklärte, daß man mit demselben Rechte, mit welchem Locke die sekundären Sinnesqualitäten für subjektiv halte, auch den primären die Objektivität absprechen könne und müsse; es fallen also auch die räumlich-zeitlichen Bestimmungen der Körper, und damit die ganze sichtbare Welt, sie ist nur eine subjektive Vorstellung (esse est percipi), von Gott in uns gewirkt, ein Gebilde unserer Phantasie, das wir nur nach außen verlegen. Es gibt keine Körperwelt, sondern nur ein unsichtbares Reich von Geistern.

Aber auch Berkeley hatte noch nicht die letzte Konsequenz des Empirismus aus Lockes Prämissen gezogen, er hatte ja eine Geisterwelt übrig gelassen, die doch viel weniger Gegenstand der Erfahrung sein konnte als die Körperwelt. Diesen Schritt tat nun **Hume**.[2]) Ausgehend von den Grundsätzen Berkeleys, daß die wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge nur in uns seien, also mit unseren Vorstellungen zusammenfallen, ferner, daß wir eine objektive Wechselwirkung der Dinge nicht wahrnehmen, ja nicht einmal das Verhältnis unserer eigenen innern Zustände zu unserer Seele als das von Ursache und Wirkung zu durchschauen vermöchten, da uns nur Vorstellungen gegeben seien, niemals aber der Grund unserer Vorstellungen, leugnete er die Objektivität und absolute Gewißheit des Prinzipes der Kausalität und bestritt folgerichtig die objektive Gewißheit unserer ganzen Erkenntnis; weder Gott noch die Welt, noch unsere eigene Seele können Gegenstand zuverlässiger Erkenntnis sein.

„Wie müssen wir enttäuscht sein“, schreibt er[3]), „wenn wir erfahren, daß diese Verknüpfung, dieses Band oder diese Triebkraft (der Ursachen, die der Verstand in natürlichem Drange sucht) nur in uns liegt und nichts ist als die aus der Gewohnheit entstandene psychische Nötigung, von einem Gegenstand zu einem andern, der ihn gewöhnlich begleitet hat, und von dem Eindruck des einen zu einer lebhaften Vorstellung des andern überzugehen. Eine solche Entdeckung schneidet nicht nur alle Hoffnung ab, daß wir je unsere Neugier befriedigen, sondern erstickt auch zugleich unsere Wünsche. S. 344 ... Wenn wir glauben, daß Feuer wärmt und Wasser erfrischt, so tun wir dies

[1]) A. a. O., I. Bd. S. 202 ff. [2]) A. a. O. S. 197 ff.

[3]) David Humes Traktat über die menschliche Natur; deutsch von Th. Lipps, 1904.

nur, weil es uns zu viel Mühe macht, anders zu denken." S. 348. „Hieraus habe ich schon damals die Folgerung gezogen, daß, wenn wir die Sache a priori betrachten, Beliebiges Beliebiges hervorbringen könnte, daß keinerlei Vernunftgründe ausfindig gemacht werden können, aus denen sich ergäbe, daß ein Gegenstand die Ursache eines andern sein oder nicht sein könne." S. 321.

Damit war natürlich der vollständige Skeptizismus proklamiert, über alle Gewißheit der Stab gebrochen, und nur um überhaupt leben und mit Menschen verkehren zu können, gestattet Hume, eine Außenwelt anzunehmen auf Grund einer subjektiven Nötigung, einer Art von Glauben; auch die Existenz Gottes, die er theoretisch als unbeweisbar erklärt, will er, gestützt auf moralische Gründe, auf das religiöse Bedürfnis des Herzens, praktisch noch gelten lassen.

3. Kants neues System.

Das Studium der Schriften Humes hatte auf Kant tiefen Eindruck gemacht; es hatte ihn, wie er sagte, aus seinem „dogmatischen Schlummer" aufgeschreckt, und so stellte er sich jetzt die gleiche Aufgabe wie Hume, nämlich die Prüfung unserer Erkenntnisfähigkeiten: ob und in wie weit sind sie im stande, uns objektive, gewisse und allgemeingültige Wahrheit zu vermitteln? Seine Absicht war dabei, den Skeptizismus eines Hume und den Idealismus eines Berkeley zu überwinden und wieder festen Boden für unsere wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen. Auf der andern Seite aber hatte er auch gesehen, daß er bisher zu sehr in den dogmatischen Anschauungen des Wolff'schen Systems befangen gewesen. Während die englischen Empiristen nur die Erfahrung gelten ließen und so bis zur Leugnung aller apriorischen, d. h. aller von der Erfahrung unabhängigen und daher allgemein gültigen, notwendigen Wahrheiten fortschritten, hatte die Wolff'sche Schule der Erfahrung in ihrem System eigentlich keinen Raum gelassen, da sie alle Erkenntnisse aus den uns immanenten Erkenntnisprinzipien herleitete; ihnen gegenüber mußte nun auch die Erfahrung, die Wahrnehmung der Sinne ihrer Rechte wieder erlangen. Galt es, den Empiristen gegenüber die Ehre und Würde des menschlichen Geistes, die Gewißheit und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft zu verfechten, so mußte den Wolffianern gegenüber der Fortschritt und die Fruchtbarkeit der Wissenschaft für das menschliche Leben, für die Kultur betont werden. Zugleich hatte Kant noch die Nebenabsicht, auch dem Materialismus, welcher besonders in Frankreich aus der Erkenntnistheorie Lockes und Condillacs sich

entwickelt hatte, den Boden zu entziehen. Es war dies gewiß eine Aufgabe, würdig des Schweißes der Edlen, und Kant selbst versprach sich eine Reformation, eine Wiedergeburt der Philosophie, dieser Königin der Wissenschaften.

a) Idealistische Voraussetzungen.

Dabei ging er von zwei Unterstellungen aus, die an und für sich keineswegs selbstverständlich sind, die auch von der alten Philosophie stets entschieden zurückgewiesen worden waren; es sind gerade die Grundannahmen des Idealismus selbst, nämlich erstens: Unsere Erkenntnis, speziell die Sinne nehmen die Dinge nicht wahr, wie sie an sich sind; zweitens, unmittelbar nehmen wir durch unsere immanenten Akte nur unsere eigenen Zustände, Bestimmungen unseres Selbst wahr, die mit den Dingen an sich keine Ähnlichkeit haben. Daher die große, die entscheidende Frage: Stimmt unsere Erkenntnis mit den Dingen der Außenwelt überein; wo ist die Brücke, welche Subjekt und Objekt verbindet, der Steg, welcher von der Innen- zur Außenwelt leitet; gibt es überhaupt einen solchen Steg, eine solche Brücke? Kant glaubt sich der Mühe überhoben, jene beiden Grundannahmen zu beweisen; er setzt sie als allgemein zugegeben voraus; es waren ja tatsächlich die Anschauungen Lockes, Berkeleys und Humes; diesen Standpunkt vertrat aber auch die entgegengesetzte Richtung eines Cartesius, Leibniz, Wolff und ihre Anhänger. Die Lehre der alten Schule von Aristoteles an kam für Kant weiter nicht in Betracht. Daher schreibt er bezüglich der ersten Voraussetzung:[1])

„Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge, von einer Menge ihrer Prädikate sagen kann, sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack ꝛc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Gründen die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum, mit allem, was ihm anhängt (Undurchdringlichkeit, Materialität, Gestalt ꝛc.) auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinne des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch

[1]) Prolegom. S. 63.

heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht aufgehoben, wie beim wirklichen Idealismus, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch die Sinne gar nicht erkennen können." Bezüglich der zweiten Voraussetzung schreibt Kant: „Man kann außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Bewußtsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen." „Wären Erscheinungen (d. i. die Objekte der Sinneswahrnehmungen) Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Sukzession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dies in dem Objekt verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnissphäre." [1])

Das ist der rein subjektive Standpunkt, den auch Locke, Berkeley, Hume eingenommen hatten und von dem aus sie durch die Macht der Konsequenz bis zur Leugnung der Außenwelt, bis zum Zweifel an jeder Wahrheit gelangt waren.

Wie baut nun der große Denker von Königsberg auf Grund dieser Voraussetzungen sein System auf? Er will untersuchen, ob unser Erkenntnisvermögen im stande ist, objektive, allgemeingültige, notwendige Wahrheit zu erkennen zunächst auf dem Gebiet der Erfahrung; und zweitens, ob wir solche Erkenntnis auch von Gegenständen jenseits der Erfahrung, also von übersinnlichen Dingen erlangen können. Diese letztere Erkenntnis nennt Kant eine transzendente, seine kritische Untersuchung über die Bedingungen unserer Erkenntnis dagegen nennt er eine transzendentale, ein Ausdruck, dem die alte Schule eine andere Bedeutung gegeben hatte. Da die übersinnlichen Erkenntnisobjekte bisher als Gegenstand der Metaphysik, d. h. der Wissenschaft von den hinter der physischen Erscheinung der Dinge gelegenen Natur derselben gegolten hatten, so spitzt sich die ganze Untersuchung zu der Frage zu: Ist Metaphysik möglich?

b) Die sinnliche Anschauung bei Kant, ihre Materie und Form.

In Beantwortung dieser Frage unterscheidet Kant zunächst zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Ver-

[1]) Kr. d. r. Vern., Elementarl. II, 2. Buch, 1. Hauptstück; Ausgabe Meyers Volksb., S. 195.

stand, durch deren ersten uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ [1]) — Ich muß von vornherein bemerken, daß es oft recht schwer ist, zu bestimmen, was einzelne Ausdrücke Kants im Zusammenhang bedeuten; daher auch die große Meinungsverschiedenheit seiner Erklärer. [2]) So erscheint hier das Wort „Gegenstand“, welcher uns durch die Sinnlichkeit, das heißt durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben werden soll, mehrdeutig. Bedeutet es, den von Kant so genannten transzendenten Gegenstand, das heißt ein Ding der Körperwelt oder wenigstens dessen physische Eigenschaften an sich, oder bedeutet es nur unsere sinnliche Auffassung eines Dinges, den Gegenstand im transzendentalen Sinne, oder den empirischen Gegenstand in der Anschauung, die „Erscheinung“? Doch gehen wir weiter und fragen, wie kommt nun die Sinneserkenntnis, die Kant'sche „Anschauung“, zu stande? Dadurch, daß ein „Gegenstand“ auf gewisse Weise das Gemüt affiziere. Diese Affektion nennt Kant „Empfindung“. Aus der Empfindung nun bildet sich die Anschauung und zwar die empirische; ihr Objekt nennt Kant „Erscheinung“, wieder ein an sich vieldeutiges Wort. Wie entsteht aber die „Anschauung“ und die ihr entsprechende „Erscheinung“?

Um diese Frage zu lösen, unterscheidet Kant zwischen Materie und Form der Erscheinung. Materie ist die Empfindung, das Resultat der Einwirkung des Dinges an sich, d. h. der Dinge außer uns, auf unser Organ; sie ist also, wie Kant sagt, a posteriori gegeben, d. h. durch Erfahrung. Die Form dagegen ist der Grund, weshalb „das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet erscheint“ (Kr. d. r. V., S. 32, Rosenkr., 49, Reklam), und dieser Grund, diese Form rührt nach Kant nicht vom Gegenstande unserer Wahrnehmung her, sondern ruht a priori in unserm „Gemüte“; sie ist also eine subjektive Zutat unseres erkennenden Vermögens. Was ist das nun für eine Form? Kant sagt:

„Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die

[1]) A. a. O., S. 60.

[2]) Siehe Drexler, Die doppelte Affektion des erkennenden Subjektes; gekrönte Preisschrift, 1904. Vergl. auch Falkenberg, Gesch. d. neuern Philosophie, 1905, S. 304 ff.

a priori auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet." [1])

Also, wir können sinnliche Wahrnehmung nur machen unter der Bedingung, daß uns eine Raumform angeboren ist, welche sich mit dem Empfindungsmaterial verbindet und dasselbe in die Form der Anschauung bringt. Wie erfolgt nun diese Vereinigung von Materie und Form? Natürlich unterhalb der Schwelle des Bewußtseins und zwar durch die empirische Phantasie.

„Die Synthesis überhaupt", schreibt Kant, „ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten einmal bewußt sind."

Also empirische Raumanschauung haben wir nur im Anschlusse an eine Empfindung, d. h. an eine Einwirkung seitens der Außenwelt, reine Raumanschauung aber bei der Konstruktion mathematischer Gebilde auf Grund bloßer Phantasievorstellungen.

Kant hat selbst das Gefühl, daß er diese so neue, dem natürlichen Wirklichkeitsbewußtsein so widerstrebende Ansicht von der apriorischen Raumform der Anschauung ausführlicher begründen müsse. Er will daher zeigen, daß diese Raumform kein empirischer Begriff ist, d. h. nicht der Erfahrung entstammt, weil wir doch schon den Raum wahrnehmen müßten, um Dinge darin sehen zu können, und weil wir von allen Eigenschaften der Körper, ja von diesen selbst absehen könnten, aber niemals vom Raum selbst. Die Raumform könne aber auch kein diskursiver Begriff sein, d. h. nicht aus andern Begriffen erst abgeleitet, weil wir den Raum als einen in sich einheitlichen, unendlichen auffassen, die Begriffe aber den Einzeldingen zukämen. Endlich verlange die Geometrie, die doch von den existierenden Körpern als solchen absieht, die Raumform als reine Anschauung. Diese innere Raumanschauung macht also erst die empirische Anschauung möglich, indem sie den Gegenstand der Erfahrung, das „empirische Objekt", als dessen Form konstituiert.

Neben der äußern Wahrnehmung nimmt Kant noch einen innern Sinn an, dessen Objekt die Erscheinungen unseres Innenlebens sind: unsere Anschauungen, Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen. Da alle diese Tätigkeiten in uns nacheinander, d. h. zeitlich verlaufen, so verlangt Kant mit den gleichen Gründen, mit welchen er

[1]) Kr. d. r. Vern. A. a. O., S. 61 ff.

die apriorische Raumform für notwendig erklärt, auch eine apriorische, d. h. eine vor jeder Tätigkeit, vor jeder Wahrnehmung und Vorstellung in dem innern Sinn liegende Zeitform; diese soll den Vorstellungsablauf in uns und damit mittelbar auch den zeitlichen Verlauf der Erscheinungen der Außenwelt, die wir ja nur durch unsere Erkenntnistätigkeiten in Erfahrung bringen, regeln. Durch diese Zeitform will Kant auch das kausale Verhältnis der Vorstellungen und Erscheinungen, welches nach ihm in einer gesetzmäßigen, zeitlichen Aufeinanderfolge besteht, begründen. Endlich bildet sie bei Kant die apriorische Grundlage der „allgemeinen Bewegungslehre“, also der Physik und Astronomie, ähnlich, wie die Raumform erst die Geometrie als Wissenschaft ermöglichen soll.

Kant selbst zieht nun daraus den Schluß, daß den Dingen an sich weder räumliche, noch zeitliche Verhältnisse zukommen; diese sind eine rein subjektive Zutat unseres anschauenden Vermögens; wir finden nicht etwa schon, wie die Welt bis dahin glaubte und wie es uns das eigene Bewußtsein lehrt, räumliche und zeitliche Bestimmungen, Ausdehnung, Gestalt, Veränderung, Bewegung in den Dingen selbst, sondern schauen gleichsam Raum und Zeit in die Dinge hinein, umkleiden sie damit. Schopenhauer, ein Schüler Kants vom Standpunkt des Idealismus, drückt das Neue der Kantschen Lehre in seiner drastischen Weise mit den Worten aus: „Vor Kant steckte unser Kopf im Raume, nach Kant aber steckt der Raum in unserm Kopfe.“ Kant selbst schreibt:

„Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte . . . Der Raum ist nichts anders als nur die Form aller Erscheinungen der äußern Sinne, d. h. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.“ [1])

Genau dasselbe sagt Kant von der Zeit; sie existiert nur in unserer Vorstellung, nicht aber als reales, objektives Verhältnis der Bewegungsvorgänge in der Außenwelt, aber auch nicht als reales Verhältnis unserer eigenen Vorstellungen untereinander; denn auch unser Innenleben, sagt Kant, ist uns nur als Erscheinung gegeben, nicht als Ding an sich, und das „Ich“, dem wir unsere inneren Erlebnisse und deren Wechsel zuschreiben, ist nicht das wahre, das in-

[1]) A. a. O., S. 67

telligible oder transzendentale Ich, sondern nur das empirische Ich. d. h. nur der alle unsere Tätigkeiten begleitende Ich-Gedanke. Was diesem in uns im letzten Grund entspricht, das „Ich" an sich, das, was wir Seele nennen, ist uns eben so unbekannt, als das Ding an sich, welches wir hinter den Erscheinungen der Körperwelt denken. Dieses Ich an sich ist wie das Ding an sich unräumlich und unzeitlich, daher aber auch unerkennbar. Kant selbst faßt das Resultat seiner Ausführungen über Raum und Zeit in den Worten zusammen:

„Wir haben sagen wollen, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur unsere subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle die Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja, selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." [1])

Wenn ich mich bei der Erklärung der Sinneswahrnehmung im Kant'schen System so lange aufgehalten habe, so glaubte ich, der Sache selbst es schuldig zu sein; denn die sinnliche Wahrnehmung ist die Grundlage der Kant'schen Erkenntnislehre, und von ihr aus eröffnet sich gleichsam die Perspektive über das ganze System.

Kuno Fischer, der bekannte Professor in Heidelberg († 1908), ein Verehrer Kant's, bemerkt:

„Mit dem idealistischen Lehrbegriff in seinem strengsten Verstande steht und fällt die transzendentale Ästhetik, mit dieser steht und fällt die Kritik selber. Niemand, der die Lehre Kant's von Raum und Zeit richtig begriffen hat, kann im Zweifel sein, daß diese Lehre den Idealismus in strengster Form begründet, daß Kant eine andere Lehre nicht haben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen." [2])

Der erste Satz der Einleitung in die „Kritik der reinen Vernunft" lautet: „Daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an."

---

[1]) A. a. O., S. 78.

[2]) K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, III, 478.

c) Das Urteil bei Kant; die Kategorien des Verstandes.

Es genügt aber nicht, bloß Sinneswahrnehmung zu haben, die, wie wir sahen, selbst schon mindestens zwei apriorische Formen, Raum und Zeit, als Bedingungen ihrer Möglichkeit unterstellt. Es gilt nun, diese Sinneswahrnehmungen, die erst ein Bestandteil, die Unterlage der Erfahrung bilden, verstandesmäßig zu bearbeiten, sie zur wirklichen Erkenntnis zu erheben, das Gebäude der Wissenschaft darauf zu gründen. Wie vollzieht sich nun diese wirkliche Erkenntnis, wie kommt „Erfahrung" zu stande?

Unsere wissenschaftliche Erkenntnis muß nach Kant vor allem das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit an sich tragen. Diese Eigenschaft kann aber niemals den Gegenständen der Erfahrung eignen, der Erkenntnis a posteriori, wie Kant sie nennt, da sie singulärer, konkreter Natur ist. Es muß also der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit aus der Anlage unseres erkennenden Geistes selbst stammen, der Erfahrung vorausgehen, d. h. a priori in uns liegen, einer notwendigen Denkform entsprechen. Auf der andern Seite aber muß unsere wirkliche, insbesondere die wissenschaftliche Erkenntnis auch einen Inhalt haben, um wirkliche Fortschritte auf dem Gebiete der Erkenntnis zu machen. Dieses reale Moment bietet nun die sinnliche Anschauung, von welcher früher die Rede war. Für sich allein ist die Anschauung noch keine wirkliche Erkenntnis, sie ist blind, wie Kant sich ausdrückt; aber auch die begrifflichen Denkformen sind nach Kant an sich leer und bedürfen der Anschauung als Inhalt. Treten also diese allgemeinen und notwendigen Denkformen mit der empirischen Anschauung zusammen, so entsteht wirkliche Erfahrung und wissenschaftliche Erkenntnis, und zwar wird das Objekt dieser Erkenntnis gerade konstituiert durch diese Vereinigung der Denkformen mit den Anschauungen, wie das Objekt der Anschauung durch die Verbindung der Empfindung mit den Formen des Raumes und der Zeit.

Jetzt erhebt sich aber die entscheidende Frage: Gibt es denn wirklich solche Wahrheiten, welche dieser Forderung genügen, die zugleich allgemein gültig sind und dennoch einen Zuwachs an Erkenntnis bieten? In Beantwortung dieser Frage wendet sich Kant der Untersuchung unserer Urteile zu; denn nach ihm „können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückgeführt werden." [1])

[1]) Kr. d. r. V., S. 101.

Er unterscheidet nun zunächst mit der alten Schule analytische und synthetische Urteile. Jene verknüpfen das Prädikat mit dem Subjekt auf Grund der Vergleichung beider; es sind daher notwendige und allgemein gültige Urteile, unabhängig von der Erfahrung, daher auch Urteile a priori genannt, z. B. der Körper ist ausgedehnt — es ist das Beispiel Kants — weil das Prädikat ausgedehnt schon mit dem Begriff des Körpers als einer aus Teilen bestehenden und daher den Raum erfüllenden Substanz gegeben ist. Die synthetischen Urteile dagegen sind solche, in welchen das Prädikat nicht bereits mit dem Subjekt gegeben ist und daher auf einen andern Grund hin, z. B. auf Grund der Erfahrung, dem Subjektsbegriff zukommt, z. B. der Körper ist schwer — es ist wieder Kants Beispiel — die Eigenschaft der Schwere finden wir durch die Erfahrung tatsächlich mit den Naturkörpern verbunden. Daher heißt es ein Urteil a posteriori, d. h. ein der Erfahrung nachfolgendes Urteil. Diese synthetischen Urteile nennt Kant Erweiterungsurteile, weil sie unsere Erkenntnis im Prädikat über die im Subjekt bereits gegebenen Bestimmungen hinaus erweitern, die analytischen dagegen heißen bei ihm Erläuterungsurteile, da sie nur den Begriff des Subjektes im Prädikat erklären, zerlegen, ohne ihm ein neues Merkmal hinzuzufügen.

Kant will nun neben diesen beiden Arten von Urteilen noch eine dritte aufstellen, welche die Vorzüge beider in sich vereinigt, indem sie sowohl allgemeingültige, als neue Erkenntnis vermittelnde Urteile enthalte; es sind die berühmten synthetischen Urteile a priori, die er zuerst in die Philosophie einführte und gleichsam zum Mittelpunkt der Diskussion machte. Er glaubte, durch sie eine neue Grundlage für sein System, wie für den Betrieb der Wissenschaften gefunden zu haben, indem sie sowohl deren Gewißheit, als ihren realen Wert sicher stellten. Daß es solche Urteile geben müsse, war Kant klar, schon aus dem oben angeführten Grunde, daß die Allgemeingültigkeit und objektive Bedeutung, welche die Wissenschaft beansprucht, nicht aus der individuellen und subjektiv veränderlichen Erfahrung stammen könne, also nur in einer ursprünglichen Anlage unseres Geistes ihren Grund finde. Besonders dachte Kant hierbei an die Mathematik und Naturwissenschaft, deren Gewißheit und objektive Geltung ihm von vornherein feststand.

Zugleich glaubte er, solche synthetische Urteile a priori gefunden zu haben, und zwar als Grundlage aller Wissenschaften. So

meint er, das Urteil 7 + 5 = 12, wie überhaupt alle Wahrheiten der Arithmetik, seien synthetisch a priori: synthetisch, weil das Prädikat 12 nicht bereits im Subjektsbegriff (7 + 5) liege, sondern eine neue Erkenntnis ihm hinzufüge; a priori, weil die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, d. h. die Wahrheit dieses und ähnlicher arithmetischer Sätze nicht aus der Erfahrung, sondern auf Grund reiner Anschauung erhelle. Damit gab er allerdings dem Ausdruck a priori die Bedeutung subjektiv nötigend, während derselbe bis dahin eine objektive Erkenntnisnotwendigkeit auf Grund des analytischen Verhältnisses der Begriffe selbst oder des Verhältnisses von Grund und Folge bezeichnete. Aus demselben Grunde hielt Kant auch alle Sätze der reinen Geometrie für synthetisch a priori, z. B. die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten; ferner die Grundsätze der Physik und Chemie: In allen Naturveränderungen bleibt die Menge der Materie unverändert; der Aktion entspricht die Reaktion; die Welt hat einen Anfang, und endlich das für alle Wissenschaften so hochwichtige Kausalitätsprinzip: Jede Wirkung verlangt eine Ursache. Hiermit glaubte Kant die Notwendigkeit und Existenz von synthetischen Urteilen a priori und damit auch die Notwendigkeit und Existenz von apriorischen Denkformen in uns dargetan zu haben.

Es erübrigt nun noch die Frage, was das für Formen sind und wie viele man annehmen müsse. Kant glaubte auch diese Frage auf Grund unserer Urteilsfunktionen, der eigentlichsten Tätigkeit unseres Verstandes, mit Sicherheit lösen zu können, jedenfalls mit größerer Gewißheit, wie einst Aristoteles, der seine Kategorien, die höchsten Gattungs- und Aussage-Begriffe, „rhapsodistisch und auf gut Glück“ zusammengerafft habe.[1]) Freilich bekennt er, daß seine Kategorien von denen des Aristoteles sich „gar sehr entfernen“. Aristoteles, der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Logik, hatte nämlich als Kategorien — das Wort bedeutet im Griechischen gerichtliche Anklage — den Inhalt der Prädikate im Urteil und zwar der unter einfachere, d. h. unter höhere Begriffe nicht mehr zurückführbaren Prädikate aufgestellt; es waren die Kategorien der Substanz und der neun Akzidenzien: der Quantität, Qualität, Relation, des Tuns und Leidens, des Ortes, der Zeit, des innern und äußern Verhältnisses. Davon hatte er die Art der Beziehung zwischen Subjekt und

[1]) A. a. O., S. 110.

Prädikat scharf unterschieden und sie als Kategorumena, als Aussagearten unter fünf Klassen begriffen, nämlich der Gattung, der Art, der spezifischen Differenz (des Artmerkmales), der notwendigen und zufälligen Bestimmung. Kant dagegen sieht vom Inhalt des Prädikates ab — natürlich; denn bei ihm sind die Begriffe ja an sich leer, er betrachtet nur das Subjekt des Satzes und dessen Beziehung zum Prädikat; daher sind seine Kategorien von den Aristotelischen durchaus verschieden; ja, es sind an sich gar keine Aussagebegriffe, sondern Aussagearten, die aber auch mit den Kategorumena des Aristoteles nichts zu tun haben. [1])

Kant findet nämlich, daß man alle unsere Urteile unter einem vierfachen Gesichtspunkt betrachten könne; nämlich unter dem der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. Die Quantität des Urteils hängt von dem Umfang des Subjektbegriffes (nicht des Prädikates) ab, je nachdem er alle, viele oder nur ein Individuum der Art bedeutet, z. B. alle, viel oder ein Mensch ist sterblich; daher zerfällt die Kategorie der Quantität bei Kant wieder in drei Unterkategorien: der Einheit, Vielheit, Allheit. Die Qualität des Urteils besteht in der Bejahung oder Verneinung der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat; daher gliedert Kant diese Kategorie wieder in drei: Assertion, Negation und als Zwischenstufe, Limitation (Begrenzung). Die Relation besteht in der besondern Art der Beziehung von Subjekt und Prädikat; diese Kategorie wird je nach dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteil in drei Abteilungen zerlegt: die Relation der Inhärenz und Subsistenz, welche sich auf das kategorische Urteil gründet; die Relation der Kausalität und Dependenz (der Ursache und Wirkung), gestützt auf das hypothetische, das bedingende Urteil; endlich die Relation der Gemeinschaft (der Wechselwirkung zwischen Tun und Leiden) im Anschluß an das disjunktive, das ausschließende Urteil. Die Modalität des Urteils endlich besteht in möglichen, wirklichen oder notwendigen Beziehungen zwischen Subjekt und Prädikat. Daher zerlegt Kant diese Kategorie ebenfalls in drei: die Möglichkeit und Unmöglichkeit mit Rücksicht auf das problematische Urteil; das Dasein oder Nichtsein, abgeleitet aus dem assertorischen Urteil; Notwendigkeit oder Zufälligkeit, die Voraussetzung des apodiktischen Urteils. So hat Kant nun 4 Hauptkategorien gefunden, welche sich in

[1]) Siehe Willems, Grundfr. II, S. 51 ff.

12 Unterbegriffe auflösen. Das sind nach ihm auch die apriorischen Denkformen, die unsere Urteilsfunktion erst möglich machen, indem durch sie erst die Mannigfaltigkeit der Anschauung zur Einheit des Begriffes zusammengefaßt wird. Erst so wird nach Kant auch eigentliche Erfahrung möglich, welche sich aus sinnlicher Anschauung und Verstandesbegriff zusammensetzt.

Daraus leitet nun Kant auch die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori ab, „weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann" (S. 23). Daher sind „Kategorien solche Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata), Gesetze a priori vorschreiben (S. 147) . . . Alle Erscheinungen der Natur müssen ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit (als natura formaliter spectata) abhängt" (S. 148). „Diese Verstandesregeln sind nicht allein a priori wahr, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten" (S. 236).

d) Der Begriff der Wahrheit bei Kant.

Die Erkenntnis ist also notwendig wahr und objektiv gültig, welche durch die auf Anschauungen bezogenen Kategorien geschieht. Der Grund der Wahrheit und objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis ist also nicht, wie man früher immer glaubte, die Übereinstimmung derselben mit objektiven Bestimmungen der Dinge außer uns, sondern die Hervorbringung, die Schöpfung des Objektes der Erfahrung, der Erscheinung durch die konstitutiven Prinzipien unserer Erkenntnisvermögen, durch die Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien des Verstandes.

Daher bemerkt Kant selbst (S. 22, Vorrede zur 2. Aufl.): „Bisher nahm man an, all unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, . . . man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten . . . Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe."

Damit wird der bisherige Begriff der Wahrheit in sein Gegenteil verkehrt. Früher definierte man die Wahrheit als die Überein-

stimmung unserer Erkenntnis mit dem Objekte derselben, so zwar daß das Objekt als Grund und Maßstab der Wahrheit unserer Erkenntnis galt. Nach Kant aber besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Objektes mit unserer Erkenntnis in dem Sinne, daß wir selbst dies Objekt erst schaffen; das Objekt ist also von uns abhängig; der ganze Erkenntnisakt dreht sich nach Kant tatsächlich um unser Erkenntnisvermögen als seinem Mittel- und Quellpunkt; ohne unser empirisches Erkennen existierte die Wahrheit überhaupt nicht. Kant scheint nicht bemerkt zu haben, daß er, der neue Kopernikus, uns die entgegengesetzte Rolle zuteilt, wie es einst Kopernikus, sein großer Landsmann, getan; Kant läßt die ganze Welt um die Sonne seiner Intelligenz kreisen; Kopernikus dagegen läßt uns mit der Erde die Sonne umkreisen; sein Standpunkt ist der heliozentrische, der Kant'sche dagegen der geozentrische oder besser der anthropozentrische.

Dieser anthropozentrische Standpunkt Kants tritt noch mehr hervor, wenn wir fragen, warum wir verschiedene Eigenschaften oder nach Kant'schem Ausdruck verschiedene Erscheinungen oder Anschauungen demselben Objekte zuschreiben; z. B. warum wir demselben Apfel eine bestimmte Gestalt und Größe, sowie Lage im Raum und zugleich Farbe und Geschmack zuschreiben. Der Grund dieser Verbindung, dieser Einheit verschiedener Merkmale ist bei Kant nicht ihre objektive Existenz im Gegenstande selbst, den wir ja nach ihm gar nicht an sich wahrnehmen, sondern nur in unsern Vorstellungen der Sinne besitzen und zwar, so viel vom Gegenstand selbst abhängt, als unbestimmten Eindruck, als bloße, formlose Empfindung. „Verbindung", sagt Kant, „liegt nicht in den Gegenständen, sondern sie ist eine Verrichtung des Verstandes, der . . . das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption bringt." Das heißt, alle unsere Vorstellungen werden durch das sie begleitende Ichbewußtsein notwendig auf ein einheitliches, unter allem Wechsel beharrendes, zeitloses Subjekt bezogen, und dies ist in letztem Grunde unser transzendentes Ich, nicht das mit seinen Vorstellungen und Gefühlen stets wechselnde empirische Ich, welches in unserm Bewußtsein uns erscheint. Alle Verhältnisse der Außenwelt, alles gesetzmäßige Geschehen der Natur ist also unserm einheitlichen Ich zuzuschreiben, es ist gleichsam eine Projektion der innern Gesetzmäßigkeit unseres Vorstellungsablaufes in die Außenwelt.

Schiller, welcher nicht selten Kant'sche Gedanken in seinen Gedichten verarbeitet, scheint auf diese vermeintliche schöpferische Kraft unseres Erkenntnisvermögens anzuspielen, wenn er in dem Gedichte „Menschliches Wissen" sagt:

„Was du liesest in ihr, was du selber in sie geschrieben,
Weil du in Gruppen ihre Erscheinungen fürs Auge reihest,
Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde,
Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die große Natur."

Kant selbst behauptet: „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe der Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben." (Rosenkranz 754, Rekl. 680).

Und all diese Wunder der Synthesis sowohl der Raum- und Zeitformen mit den Empfindungen zu Anschauungen, als der Kategorien des Verstandes mit den Anschauungen zu Urteilen, als endlich der verschiedenen Anschauungen und Urteile zur Einheit der Erfahrung, wer verrichtet sie? Die transzendentale Einbildungskraft [1]), jene „blinde Funktion der Seele", jene „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden" (S. 159). Diese Zauberin geht aber noch weiter, indem sie die in Raum und Zeit nur dürftig gekleideten „Erscheinungen" nun in Gestalt der „empirischen" Einbildungskraft wie eine gütige Fee mit den rein subjektiven Sinnesqualitäten, mit Farbe, Ton, Geruch, Bewegung und Leben, gleichsam mit Fleisch und Blut umgibt; fürwahr, eine wunderbar schöpferische Gestaltungskraft.

e) Die Kantschen Ideen.

So hätte Kant nun die Erfahrung konstruiert. Ist aber damit die Arbeit getan? Nein, noch höher geht der Flug des Geistes; dem Erkenntnisdrange und Einheitstriebe unserer Vernunft folgend, suchen wir die Erkenntnisse, welche wir durch Erfahrung gewonnen haben, zur Einheit der Lebens- und Weltanschauung zusammenzuschließen. Wir fühlen das Bedürfnis, die Erlebnisse in uns einem gemeinsamen Subjekt, dem „Ich" zuzuschreiben, das wir Seele

---

[1]) S. 148: „Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt."

nennen; wir finden ferner in den zahllosen Naturerscheinungen überall Ordnung und Beziehungen, die auf ein geordnetes Ganzes hinweisen, das wir Welt nennen; endlich finden wir alle Dinge in und außer uns bedingt von weiter zurückliegenden Ursachen, und in dieser unübersehbaren Reihe von Ursachen findet unsere Vernunft nur dann Befriedigung, wenn wir eine letzte nicht mehr abhängige Ursache annehmen: Gott als Urheber aller Dinge, aber selbst nicht verursacht.

Es bedarf aber wieder regulativer Prinzipien, welche dieses Einheitsbestreben leiten und regeln, ähnlich wie es die Aufgabe der Sinnesformen war, die Mannigfaltigkeit der Empfindungen zur Einheit der Anschauungen, die Aufgabe der Kategorien, die verschiedenen Anschauungen zur höhern Einheit der Begriffe zu erheben. Welches sind nun diese regulativen Prinzipien? Kant sucht dieselben aus den Arten des Schlußverfahrens, welches er als spezifische Tätigkeit eines höhern Vermögens, der Vernunft, ansieht, abzuleiten, in ähnlicher Weise, wie die Kategorien aus den Urteilsfunktionen des Verstandes. Zu dem Zwecke unterscheidet er eine dreifache Schlußweise: die kategorische, die hypothetische und disjunktive. Der kategorischen Schlußform, welche aus einem allgemeinen kategorischen Satze einen besondern ableitet, vom Wesen zur Eigenschaft fortschreitet, soll nach Kant die Idee des substantiellen, einheitlichen Ichs, die psychologische Idee zu grunde liegen, wodurch alle Erscheinungen unseres Innenlebens, alle Bewußtseinsvorgänge auf das Ich als einheitlichen, substantiellen Grund und Träger zurückgeführt würden. Dem hypothetischen Schlusse, welcher aus einer Bedingung das Bedingte ableitet, wird die kosmologische Idee, d. h. die Idee der Welt, in welcher alle Teile sich gegenseitig bedingen, als regulatives Prinzip untergelegt; dem disjunktiven Schluß endlich, welcher aus mehreren sich ausschließenden Gliedern eines behauptet und die andern ausschließt, soll die Idee Gottes als des Urhebers und Lenkers der Welt zum Leitstern dienen, um so alle unsere Erkenntnisse in der höchsten Einheit der Idee des unendlichen, absoluten Wesens zum Abschluß und damit unsere forschende Vernunft zur Ruhe zu bringen.

Diese drei Ideen haben aber nur einen regulativen Gebrauch, d. h. sie dürfen nur auf die durch die Verstandesbegriffe bereits erworbene Erfahrung angewendet werden; mit der Grenze der

Erfahrung ist auch die Grenze ihrer Geltung gegeben. Sie haben also keinen konstitutiven Wert, wie die Kategorien, welche mit der Anschauung zusammen das Objekt der Erfahrung, die Erscheinungen der Natur in uns und außer uns schaffen.

„Die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden; in dem Falle, daß man sie so versteht, sind sie bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziel zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenfallen" (S. 491 ff.); sie sind, wie er an anderer Stelle sagt, nur drei verschiedene Standpunkte, von welchen aus wir die Gebiete unserer Kenntnisse überschauen und abgrenzen."

Man müsse sich also wohl hüten, diesen Ideen eine objektive Geltung beizulegen, als entspräche der psychologischen Idee eine einfache substantielle Seele, der kosmologischen Idee ein einheitlich in sich geschlossenes Weltganzes, der theologischen Idee ein unendliches, absolutes, göttliches Wesen; denn nähmen wir eine solche einfache substantielle Seele auf Grund der psychologischen Idee, d. h. unseres Bewußtseins an, so begingen wir den Paralogismus, den Fehlschluß, das bloß logische einheitliche und identische Subjekt unserer Vorstellungen, das „Ich denke", zu einem substantiellen, ontologischen zu machen; ein solcher Schluß vom bloßen Denken auf das Sein sei nicht statthaft. Hielten wir ferner die Idee der Welt unserer Erfahrung für objektiv, so würden sich nicht weniger als vier Antinomien, d. h. Widersprüche ergeben, nämlich, die Welt müßte zugleich ohne und mit Anfang und Ende, ferner als aus einfachen Teilen zusammengesetzt und nicht zusammengesetzt, als frei und unfrei, endlich als ursachlos und verursacht gedacht werden. Gibt man endlich der Idee Gottes einen realen Inhalt, so verfällt man gewissen Sophistikationen, d. h. Scheingründen unserer Vernunft; denn die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind alle hinfällig: der ontologische, weil er aus dem bloßen Begriffe des unendlichen Wesens seine Existenz herleitet; der kosmologische, der zwar von der Erfahrung ausgeht und sehr achtenswert ist, aber schließlich in den ontologischen wieder mündet, und zudem darf das Kausalitätsprinzip als Verstandeskategorie nur auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden; das physiko-teleologische Argument aus der Ordnung der Welt, welches zwar sehr populär und

einleuchtend erscheint, aber nur einen Weltordner, nicht Weltschöpfer und zwar nur auf Grund der Analogie mit menschlicher Kunsttätigkeit erschließt. Theoretische Beweise für das Dasein Gottes sind also nicht möglich.

Freilich bekennt Kant, daß „die menschliche Vernunft einen natürlichen Hang habe, diese Grenze (über das Feld der möglichen Erfahrung) zu überschreiten, daß diese transzendentalen Ideen ihr ebenso natürlich sind, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, sowie die letzteren zur Wahrheit, d. i. zur Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen, die ersteren einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann" [1]).

Trotzdem bemerkt Kant später, scheinbar im Gegensatze dazu [2]):

„Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein (d. h. nach Kant'schem Sinn bloß auf objektivem transzendentalen Schein beruhen), sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trügerischer Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerk enthalten."

Hiermit hätten wir einen Überblick über Kants Erkenntnistheorie. Derselbe ist etwas ausführlich ausgefallen; allein es ist schwer, in kurzer Darstellung ein so schwieriges, dunkles Gedankensystem in seiner Grundlage, seinem Aufbau und innern Gefüge irgendwie zum Verständnis zu bringen, und es würde mich nicht überraschen, wenn dies mir in manchen Punkten nicht gelungen sein sollte. Abgesehen von der dunklen und oft weitschweifigen Darstellung Kants sind auch die innern Schwierigkeiten, sagen wir es frei, die Widersprüche in seinem System so groß, daß das Verständnis oft unmöglich ist. — Wir wollen noch kurz seine Hauptzüge skizzieren: Die Gegenstände der Außenwelt affizieren unsere Sinne, und es entsteht die Empfindung. Mit ihr verbinden sich durch Vermittelung der transzendentalen Einbildungskraft die apriorischen Sinnesformen des Raumes und der Zeit, und so entsteht die Anschauung. Diese durch die produktive empirische Einbildungskraft mit den rein subjektiven Sinnesqualitäten umkleidet, wird zum empirischen Gegenstand, zur Erscheinung. Mehrere Anschauungen werden, wieder mit Hilfe der Einbildungskraft, und zwar der schematischen, mit den 12 apriorischen Denkformen des Verstandes, den Kategorien, zur Einheit des Urteils verbunden und durch die Synthese des einheitlichen Bewußt-

[1]) A. a. O. 490. [2]) A. a. O. 509.

seins, der Apperzeption, zur einheitlichen Erfahrung der Dinge gestaltet. Diese Mannigfaltigkeit der Erfahrung wird dann wieder durch die drei Ideen der Vernunft zur Einheit zusammengefaßt und so das Werk unserer Erkenntnis zum Abschluß gebracht.

* * *

Als Resultat ergibt sich: Wir haben zwar eine sichere Erkenntnis, und es gibt auch neben der Erfahrung noch eine Erkenntnisquelle, nämlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche apriorische Erkenntnisformen enthalten, und damit glaubt Kant Materialismus, Sensismus und Skeptizismus widerlegt zu haben. Es gibt ferner ein Ding an sich, außer und über unserer Erkenntnis, wenn wir auch nicht wissen, was es in sich ist, und damit ist der übertriebene Idealismus Berkeleys abgelehnt. Aber auf der andern Seite kann unsere sichere Erkenntnis nicht über die Erfahrung hinausgehen; wir können über die Kategorien und Ideen, wir können über die Dinge an sich, über Welt, Seele und Gott zwar denken wie über Hirngespinste, aber sie nicht erkennen, da jede wirkliche Erkenntnis auf die sinnliche Erfahrung zurückgehen muß. „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung", so faßt Kant selbst seine Gedanken kurz zusammen.[1]) Damit ist der Dogmatismus abgewiesen, welcher die Grenzen der Erfahrung überflog und Dinge an sich: Welt, Seele, Gott mit der Kraft der Dialektik glaubte erreichen zu können. Nein, wir müssen uns in den Grenzen der Erfahrung bescheiden und uns nicht von dem schönen transzendentalen Schein berücken lassen; es gibt keine Metaphysik als Wissenschaft. Das ist die letzte Folge aus Kants System.

II. Kritik der Kantschen Erkenntnislehre.

1. Ihre Wahrheitsmomente.

Wir wollen zunächst einige allgemeine Gesichtspunkte herausheben und kurz besprechen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Kant'sche Er-

---

[1]) A. a. O. S. 413.

kenntnislehre eine große spekulative Kraft verrät, den Stempel eines großartigen Geisteswerkes an sich trägt und so in sich schon ein Protest ist gegen alle materialistischen und empiristischen Tendenzen, welche den über die sichtbare Welt emporstrebenden menschlichen Geist zur Erde ziehen, in dem Banne der Sinnlichkeit gefangen halten wollen. Es ist dies vor allem ein Verdienst Kants, daß er die Forschung unserm eigenen Erkenntnisvermögen zuwandte und so gleichsam eine neue philosophische Disziplin schuf: die Erkenntnistheorie. Wohl hatte man sich auch vor ihm mit erkenntnistheoretischen Problemen befaßt, allein man hatte sie nicht als einen besondern Teil der Philosophie betrachtet. Auch ist nicht zu verkennen, daß Kant in manchen seiner Anschauungen sich der alten Schule näherte, ohne es zu wissen; denn das geben auch die Verehrer Kants zu, daß er auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zu wenig bewandert war und nicht selten die Ansichten früherer Philosophen unrichtig darstellt. [1])

So hat er mit der alten Philosophie seit Aristoteles den Satz gemeinsam, daß unsere geistige Erkenntnis „mit der Erfahrung anfange, aber nicht ganz aus der Erfahrung sei"; damit war eigentlich schon die Verbindung des Idealismus mit dem Epirismus, des Rationalismus mit dem Realismus gegeben, es war der richtige Mittelweg angedeutet, auf dem allein die Wahrheit zu finden ist. Auch darin nähert sich Kant den Anschauungen der alten Philosophie, daß in unserer Erkenntnis, der sinnlichen, wie der geistigen, ein materielles und formelles, ein ideales und reales Element zu unterscheiden sei, daß das materielle, das reale aus der Erfahrung stamme, das formelle, ideale dagegen der Natur unseres Erkenntnisvermögens angehöre. Auch darin hatte Kant manche Berührungspunkte mit den von alters her geltenden Anschauungen, daß unsere Erkenntnis, insofern sie sich auf die Sinnenwelt erstreckt, eine uns eigentümliche und direkt angemessene sei, dagegen die Erkenntnis des Übersinnlichen nur im Anschluß an die aus der Sinnenwelt gebildeten Begriffe gewonnen werde und daher eine indirekte, und wenn auch eine wahre, so doch eine uneigentliche, analoge sei. Selbst an den tätigen Verstand, den intellectus agens der aristotelischen Philosophie, dem man die Aufgabe der begrifflichen Abstraktion von den Sinnesbildern zuschrieb, erinnert die Kant'sche transzendentale

---

[1]) Siehe Liebmann und Kuno Fischer, bei Lang, Kausalproblem I, S. 466.

Einbildungskraft, ein Zwitterding zwischen Verstand und Sinn.[1]) Es wäre eine interessante Arbeit, diese Analogien mit der alten Aristotelisch-scholastischen Philosophie weiter durchzuführen; allein wir müssen uns auf das Gesagte beschränken.[2])

2. Kants schwierige Darstellung.

Faßt man aber das Kant'sche System als Ganzes ins Auge, so können wir uns doch im allgemeinen trotz manch schöner Gedanken und tiefer Einblicke in die Natur unseres Erkennens nur ablehnend dagegen verhalten. Kant selbst sprach zwar noch im Jahre 1799 gegenüber der „Wissenschaftslehre" Fichtes das kühne Wort, sein System der Kritik „sei auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zum höchsten Zweck der Menschheit unentbehrlich, kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude stehe ihm bevor."[3]) Allein darin war er kein Prophet. Selbst seine größten Verehrer scheuen sich nicht, auch in wesentlichen Punkten, ja in fundamentalen Fragen ihn preis zu geben, wie wir noch sehen werden. Zunächst ist es seine dunkle, weitschweifige Darstellung, der häufige Wechsel, die Zweideutigkeit seiner Begriffsworte — ich erinnere nur an die verschiedenen Bedeutungen von Gegenstand, Objekt, Erfahrung, transzendental, Ich usw. —, welche von allen Kantforschern getadelt werden und oft ein so großes Hindernis des Verständnisses seiner kritischen Untersuchungen und damit Grund zu so vielen abweichenden Meinungen sind. So spricht Vaihinger, Gründer der kantfreundlichen Zeitschrift „Kantstudien" 1896, von „einem merkwürdig kraus verschlungenen Knäuel von Problemen, von verfilzten Problemgeflechten, von einem Beweisgestrüpp, einem methodologischen Argumentenlabyrinth."[4]) Selbst Lange, der berühmte Verfasser der „Geschichte des Materialismus", der Begründer des Neukantianismus in den 60er Jahren, muß in der 2. Auflage seines Werkes gestehen, daß er Kant in der 1. Auflage nicht richtig verstanden habe. Und Paulsen, vielleicht einer der größten Verehrer Kants, spricht in „seiner Einleitung in die Philosophie" (S. 425) „von unerträglichen Schiefheiten und Gewalttätigkeiten der Darstellung."

[1]) Siehe Grundfr. I, 320 ff.; II, 19 ff.

[2]) Siehe darüber die preisgekrönte Schrift von Sentroul: L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote 1905, übersetzt 1910.

[3]) Überweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., 1901, III, 271.

[4]) Kommentar zur Kr. d. r. V., I, 448.

„Man lese die transzendentale Deduktion in ihren unendlichen schleppenden Wiederholungen, wo immer das Ende und der Anfang wider einander sind, dieser mit der Voraussetzung: alle Synthesis kommt aus dem Verstand, und jenes mit der nachhinkenden Einschränkung: aber besondere Verknüpfung stammt aus der Erfahrung, in welchem doppelsinnigen Begriff die ganze Schwierigkeit steckt und verhüllt ist. Man achte auf jene Versuche, reine Apperzeption und empirische Assoziation auseinander zu halten und wieder zu vereinigen, oder man achte auf die verzweifelten Versuche im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, die Synthesis des Denkens in die sinnliche Synthesis der Empfindungen in der Zeit hineinzubringen oder auf die nicht minder verzweifelten Versuche der Prolegomena aus „Wahrnehmungsurteilen" „Erfahrung" zu machen. Ich glaube nicht, daß ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können. Verstehen kann man sie nur psychologisch, indem man die verschiedenen Antriebe, die Kants Denken nach verschiedenen Seiten auseinanderziehen, aufzeigt" (S. 435). Und E. v. Hartmann meint: „Noch nie haben stärkere Widersprüche in eines Menschen Hirn nebeneinander gelagert." [1])

3. Die falschen idealistischen Voraussetzungen.

Wenn wir nun auf die Hauptteile des Systems einen prüfenden Blick werfen, so werden wir oft genug auf Schwierigkeiten und offene Widersprüche stoßen. Wir haben zu Anfang unserer Abhandlung bemerkt, daß Kant von zwei idealistischen Voraussetzungen ausging, die durchaus nicht selbstverständlich sind: Erstens, daß das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis, auch der sinnlichen, in uns liege, eine subjektive Bestimmung unseres Erkenntnisvermögens selbst sei. Es scheint, daß Kant diese subjektive Auffassung der Erkenntnis von Hume übernahm.

Professor Theodor Lipps, der neueste Übersetzer Humes, sagt von diesem: „Das Denken, das auf Gegenstände geht und die Frage ist nach den „Forderungen" der Gegenstände, nach ihrem eigenen Recht oder nach dem, was von den Gegenständen gilt, fließt bei Hume mit dem Vorstellen, d. h. dem Haben von Inhalten oder Bildern, die in Wahrheit für die gedachten Gegenstände nur Repräsentanten sind, in Eins zusammen. Darin liegt der große Mangel Humes, der ihn erkenntnistheoretisch scheitern läßt." . . . [2]) „Vor allem der Begriff der Perzeption wird vermöge dieser Nichtunterscheidungen unheilvoll. Alles ist für Hume schließlich Perzeption: die Welt der Bewußtseinsinhalte, der Raum, die Zeit, die Zahl, die reale physische und psychische Welt" (S. 9). Diese Bemerkungen treffen voll und ganz auch für Kant zu, wenn er sagt: „Das ganze Bewußtsein liefert daher nichts als lediglich unsere

---

[1]) Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus, 1875, S. 69. Ähnlich drücken sich Vaihinger, Adikes, Drexler u. a. aus.

[2]) A. a. O., S. 5, Anm.

eigenen Bestimmungen", „die äußern Gegenstände sind nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit."

Und doch bezeugt uns unser Bewußtsein nichts deutlicher, als daß der Inhalt unserer sinnlichen Wahrnehmung und infolgedessen die daraus abgeleiteten Begriffe objektiv sind, von uns durchaus verschieden, z. B. der Berg, den ich sehe; den heißen Ofen, den ich berühre. Freilich, der Akt des Sehens, Tastens, Denkens ist unser, ist eine Bestimmung unseres Erkenntnisvermögens, aber nicht dessen logisches Objekt. Das ist ja gerade die Natur unserer Erkenntnistätigkeit, daß sie uns in Verkehr bringt mit der Außenwelt, Subjekt und Objekt verbindet und so unsern Geist zum Spiegelbild der äußern Welt macht. Wir bringen das Objekt selbst nicht hervor, sondern bilden es in uns nach, wodurch wir eben erkennend werden. Dabei ist der Blick des Geistes direkt und unmittelbar nicht auf dies subjektive, von ihm selbst entworfene Erkenntnisbild gerichtet, sondern auf den durch dieses Bild vorgestellten Gegenstand; das Auge sieht weder sich selbst, noch das in ihm entworfene Netzhautbild, sondern den dadurch vorgestellten Gegenstand; dasselbe gilt von unserer geistigen Auffassung der Dinge.[1]) Wer also Erkennistätigkeit mit Erkenntnisobjekt verwechselt, der verkennt die Natur unseres Erkennens und verwirrt die ganze Erkenntnistheorie.

Mit Recht bemerkt daher Professor Seydel (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, 1889, S. 1): „Kant, Lange, überhaupt jede Gestalt des Subjektivismus, Skeptizismus, Empirismus müssen wir ein und desselben Grundirrtums zeihen, das ist die erkenntnistheoretische Verwechselung der psychischen Erkenntnisfunktion mit dem Erkenntnisinhalte. Weil die Erkenntnisfunktion immer ein subjektives, psychisches Ereignis ist, soll auch der von ihr erfaßte Inhalt niemals über die Sphäre des subjektiv Psychischen hinausführen ... Unsere Erkenntnisfunktionen, unsere Vorstellungen und Gedanken können aber ihrem Inhalte nach etwas ganz anders bedeuten, als was sie ihrer psychischen Existenz nach sind."

Aus diesem verhängnisvollen Irrtum fließt dann ein anderer — es ist die zweite Unterstellung des Idealismus — daß die sinnenfälligen Eigenschaften der Dinge, welche die Sinne wahrzunehmen scheinen, nicht objektiv sind, sondern eine subjektive Zutat unserer Sinnesfähigkeiten selbst. Natürlich, wenn das eigentliche und unmittelbare Objekt unserer Sinneserkenntnis eine Bestimmung unserer selbst ist, so müssen die Eigenschaften der Körperwelt, der sichtbaren Natur mit diesen subjektiven Bestimmungen zusammenfallen, da sie ja nach dem

[1]) Siehe Grundfr. I, 179 ff; II, 19 ff.

Zeugnis unseres Bewußtseins unmittelbarer Gegenstand der Wahrnehmung sind; und was wir tatsächlich wahrnehmen, davon können wir doch nur durch das Zeugnis unseres Bewußtseins etwas wissen. Man denke sich nun die Folgen dieser idealistischen Anschauung. Ich sehe z. B. eine blühende Rose; ich betrachte ihre herrliche Farbe, ich rieche ihren angenehmen Duft, ich fühle ihre weichen Blätter; ein Lüftchen erhebt sich, ich sehe sie anmutig hin- und herschwanken im Frühlingshauch, umgeben von einer grünen Blätterkrone; und eben flattert ein Schmetterling daher, die Flügel spielend in den Farben des Regenbogens, wie er sich auf die Blüte niederläßt und süßen Nektar sucht. Ein schönes Naturbild! Oder wir sehen dunkle Wolken sich zusammenballen, Donner rollen, Blitze zucken, und vom Strahl getroffen, stürzt die Krone einer hohen Pappel zur Erde. Ein erhabenes Schauspiel! Aber ach! es ist nur subjektiver Schein. Ich habe das alles hervorgezaubert: die Farbe, den Duft, die weichen Formen, die Bewegung der Blume, wie das Flattern des Schmetterlings, das Rollen des Donners, den blendenden Strahl des Blitzes, die fallende Baumkrone, alles das ist aus der Zauberlaterne meines Seh-, Riech- und Tastapparates hinaus in den Raum projiziert, und wenn mein Apparat aufhört zu funktionieren, dann sind auch diese Bilder der Fata morgana verschwunden.[1] Wer kann solche Gedanken ertragen, die mit unserm Bewußtsein und der natürlichen Überzeugung der Menschheit im stärksten Widerspruch stehen[2]?

„Hätten die Dinge kein von dem Erkennenden unabhängiges Sein, dann müßten die gesetzmäßigen kausalen Prozesse, welche die Naturwissenschaft lehrt, als gesetzmäßige Prozesse zwischen Begriffskombinationen verstanden werden, was doch eine Zumutung ist, die man sich nur klar zu machen braucht, um sie lächerlich zu finden. Nach dem Idealismus lehrt uns die Naturwissenschaft nicht etwa, daß das Ding an sich des Atoms A das Ding

---

[1] Uns scheint Falkenberg, Gesch. d. neuern Philos., 1905, S. 306 ff. den Sinn Kants nicht richtig wiederzugeben, wenn er der „Erscheinung" ein Sein außer dem erkennenden Subjekt zuschreibt, z. B. „die Rose mit ihrer Gestalt, Größe und Bewegung im Winde"; denn 1. nach Kant sind Raum und Zeit mit allen ihren Bestimmungen nicht Eigenschaften der Dinge selbst, sondern nur in uns, also subjektive, freilich allgemein gültige und nur in diesem Sinne objektive Anschauungsformen zum Unterschied von den rein individuell subjektiven Sinnesqualitäten; 2. nach Kant kommt die Einheit der „Erscheinung", d. h. des Objektes mit all seinen Eigenschaften nur durch die synthetische Funktion unseres transzendenten, intelligibelen Ichs (Bewußtseins) zu stande: „Verbindung liegt nicht in den Dingen."

[2] Siehe Grundfr. I, 196 ff.

an sich des Atoms B im quadratischen Verhältnis der Entfernung anziehe, sondern sie lehrt uns nur, daß mein Begriff des Atomes A meinen Begriff des Atomes B in besagtem Verhältnis anzieht. Die Naturforscher sind zu naive Denker, um solche Verhöhnung ihrer Wissenschaft von seiten einer verbohrten idealistischen Philosophie auch nur für möglich zu halten, und verstehen deshalb gar nicht, was die betreffenden Philosophen mit ihren idealistischen Auseinandersetzungen eigentlich sagen wollen." So E. v. Hartmann, Grundl. S. 93 ff., obschon selbst noch halb in den Netzen des Idealismus verstrickt.

Eine Philosophie aber, welche so mit dem natürlichen Menschenverstand kontrastiert, kann nicht den Weg der Wahrheit gehen. Goethe, welcher zeitweilig an Kants System Gefallen fand, gestand später: „Es ist nun bald zwanzig Jahre her, daß die Deutschen sämtlich transzendieren; wenn sie es einmal gewahr werden, werden sie sich wunderlich vorkommen." [1]) Und er legt im „Faust" dem ebenso eitlen als bornierten Baccalaureus die Worte in den Mund:

„Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf; Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf; Mit mir begann der Mond den Wechsellauf. Wer außer mir entband euch aller Schranken philisterhafter Gedanken? Ich werde frei, wie mir's im Geiste spricht, verfolge froh mein innerliches Licht, und wandle rasch im eigensten Entzücken, das Helle vor mir, Finsternis im Rücken."

4. Der falsche Wahrheitsbegriff bei Kant.

Durch diese Subjektivierung des Erkenntnisobjektes wird zudem der Begriff der Wahrheit, der Grundbegriff aller Erkenntnis, gefälscht. Die Wahrheit, so ist es allgemeine Überzeugung, besteht in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem erkannten Objekt, so zwar, daß dieses selbst den Grund und Maßstab der Erkenntnis bildet. Die Erkenntnis ist ja gleichsam ein geistiges Nachbilden des Objektes, wodurch dasselbe eine ideale Existenz in unserm Geiste erhält neben seiner physischen Realität, wenn es sich um die Erkenntnis existierender Dinge handelt, oder wenigstens neben seiner idealen Möglichkeit, wenn sich unsere Erkenntnis um bloß mögliche Dinge dreht. Bringt aber unsere Erkenntnistätigkeit selbst das Erkenntnisobjekt hervor, konstituiert sie es als solches, wie dies im Kant'schen System der Fall ist, ohne daß wir wissen, was dieser „Erscheinung" zu grunde liegt, als das rätselhafte raumlose, zeitlose, kausalitätslose Ding an sich, dann besteht die Wahrheit unserer Erkenntnis in der Übereinstimmung mit sich selbst, es ist eine rein formale,

---

[1]) Willmann, a. a. O., III, 623.

keine materiale Wahrheit, und diese Definition gibt Kant auch selbst, indem er die bisher gebräuchliche ablehnt und lächerlich macht. Er meint, die Frage: was ist Wahrheit? sei eine Vexierfrage der Logiker, bei der Fragende und Antwortende „den belachenswerten Anblick gewähren, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere aber ein Sieb unterhält.“ [1]) Wohl sagt auch Kant wiederholt, daß die Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit den Objekten bestehe — ein Beweis, daß man diese Definition nicht entbehren kann — aber bei ihm ist das Objekt der Erkenntnis, die Erscheinung, eben nichts anders als eine subjektive Schöpfung unseres Erkenntnisvermögens selbst. Die Erkenntnistätigkeit selbst ist ja Quelle, Schöpferin des Objektes, mit dem sie identisch ist; sie ist also auch Quelle und Maßstab der Wahrheit; und der Grundsatz des Sophisten Protagoras, den Sokrates ad absurdum geführt, käme wieder zu Ehren: Der Mensch ist durch seine Erkenntnis das Maß aller Dinge. Die Folge wäre erstens, daß es keinen Irrtum geben könnte; denn das Objekt der Erkenntnis wäre von dieser untrennbar, weil von ihr hervorgebracht. Ebensowenig also wie ein Kunstwerk, eine Uhr, ein Gemälde, eine Statue ihrem Urbilde im Geiste des Künstlers nicht entsprechen sollte, ebensowenig könnte je das Objekt unserer Erkenntnis dieser selbst widersprechen, da es in ihr den Grund seines Daseins hat. Zweitens, es könnten jedem Dinge zu gleicher Zeit die gerade entgegengesetzten Bestimmungen zukommen, je nach der faktischen Beurteilung der Menschen; denn nur zu oft nennt der eine angenehm, wahr, gut oder recht, was ein anderer unwahr, schlecht oder unrecht heißt; kurz, es gäbe keine objektive, notwendige Wahrheit mehr; selbst die allgemein gültigen Denkgesetze müßten fallen. [2])

Ist das Objekt unserer Erkenntnis unsere eigene Bestimmung, das Produkt unserer Vorstellungstätigkeit, dann wird die ganze Welt von dem erkennenden Subjekt absorbiert. Warum? Bekanntlich sagen wir den Inhalt unserer Begriffe von den Dingen aus und zwar als identisch mit denselben. So prädizieren wir den Begriff Mensch, vernünftiges Sinnenwesen, von allen Menschen in gleicher Weise und mit vollem Rechte, weil die durch diesen Begriff ausgedrückte Realität, nämlich die menschliche Natur, sich in allen ein-

[1]) Willmann, Gesch. d. Idealismus, III, 509. 2. Aufl. 1907, III, 526.
[2]) Siehe Willems a. a. O. II, S. 241, 360 ff.

zelnen Menschen tatsächlich verwirklicht findet. Sind nun alle diese Begriffe ihrem Inhalte nach, wie der übertriebene Idealismus meint und wie Kant es will, Produkte und Bestimmungen unseres Ichs, so identifizieren wir die Dinge der ganzen Welt mit uns selbst, der subjektive Pantheismus ist dann unvermeidlich, besonders wenn man hinzunimmt, daß Kant meint, „es sei völlig unbekannt, ob das Ding an sich außer uns oder in uns ist.“ — Man halte das nicht für Konsequenzmacherei. Die Geschichte der Philosophie lehrt, daß man diese Konsequenz immer gezogen hat. Der Idealismus in der Erkenntnislehre führte schon die alten Brahmanen und die Eleaten im 5. Jhrh. v. Chr. und die Neuplatoniker im 3. und 4. Jhrh. n. Chr. zum Pantheismus. Aus dem Idealismus eines Cartesius entwickelte sich der Pantheismus Spinozas, und aus dem Empirismus Lockes, verbunden mit der idealistischen Grundlage, ergab sich naturgemäß Berkeleys Idealismus, d. h. die Leugnung der Körperwelt einerseits und Humes Skeptizismus, d. h. der Zweifel an jeder Gewißheit anderseits. Und wer wüßte nicht, daß Fichte, der begabteste Schüler Kants, aus dessen Grundsätzen seinen subjektiven Pantheismus herleitete, tatsächlich die ganze Welt nur als seine Gedankendinge, als sein Nicht-Ich, als Schranke seiner Selbstverwirklichung in Gedanken und Willen, betrachtete, während Schopenhauer, ein anderer mittelbarer Schüler Kants, die Welt als Produkt seines Willens und seiner Vorstellung hinstellte?

Aber noch weiter führt die Konsequenz. Da der Idealismus nur Vorstellungen kennt, da besonders bei Kant das sich vorstellende Subjekt, das empirische Ich, auch nur als Erscheinung, ja nur als Begleiterscheinung aller andern Vorstellungen auftritt, so wird schließlich auch das vorstellende Subjekt selbst aufgehoben, es geht in den Gedanken auf; es gibt nur Vorstellungen, die sich selbst vorstellen, ein Spiegel, der sich selbst bespiegelt, ohne aber ein wirklicher Spiegel zu sein. Diese Entwicklung nahm die Kant'sche Philosophie wirklich im System Hegels, welcher das Universum aus dem Begriff des Seins entwickelt und zwar unter Aufhebung des höchsten Prinzips des Widerspruches. Das sind die letzten Konsequenzen des Idealismus. Und damit man nicht meine, ich sei nur durch einseitige Darstellung zu solchen Resultaten gekommen, will ich die Folgerungen mitteilen, welche E. v. Hartmann, obwohl selbst Vertreter eines freilich gemäßigteren Idealismus und Verehrer Kants, aus dessen System zieht:

„Die Kritik der ersten Stufe verwandelte die vermeintliche objektive reale Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden; die Kritik der zweiten Stufe verwandelt den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist, der also, wenn man so sagen darf, sich selbst träumt und unter seinen andern Traumgestalten auch die Fiktion eines vermeintlichen Träumers träumt." Da aber die Funktion des Vorstellens nur in der Zeit stattfindet, die Zeit aber nach Kant nicht wirklich ist, so wird der Traum nicht einmal wirklich geträumt. „Nun existiert der Traum nicht einmal mehr als Akt des Träumens; nun wird es zum Traum, daß ein Traum sich fortspinne. Nun sehen wir ein, es sei illusorisch, zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint; wir gelangen zum absoluten Schein, der nicht einmal die Wirklichkeit seiner Funktion des Scheines zuläßt: Der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an." [1])

Selbstverständlich wollte Kant solche Konsequenzen nicht ziehen; im Gegenteil will er gegenüber Berkeley wenigstens das Ding an sich retten. „Wir müssen", sagt er, „die Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint . . . So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns . . . bloß auf Glauben annehmen zu müssen . . . und keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können." Freilich, eine andere Frage ist es, ob das Dasein dieses Dinges an sich im Kant'schen System sich beweisen oder überhaupt festhalten läßt. Doch davon später.

5. Widersprüche in Kants System.

Nach Prüfung der allgemeinen idealistischen Voraussetzungen Kants, welche freilich schon über das ganze System und das Resultat desselben grelle Streiflichter wirft, wollen wir zu seinen einzelnen Teilen Stellung nehmen. Manche haben schon das ganze Unterfangen Kants, Ursprung, Umfang und Grenzen der menschlichen Vernunft untersuchen zu wollen, also die Vernunft vor ihr eigenes Tribunal zu stellen, wo sie selbst Anklägerin, Richterin und Gesetzgeberin ist, als in sich widerspruchsvoll bezeichnet. So Hegel, welcher meinte, das hieße schwimmen wollen, ohne ins Wasser zu gehen. Ähnlich bemerkt Herder, selbst ein Schüler Kants, in seiner „Metakritik": „Wenn die Vernunft kritisiert werden soll, von wem

[1]) Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus, S. 43.

kann sie kritisiert werden? Nicht anders als von ihr selbst; mithin ist sie Partei und Richter; und wonach kann sie kritisiert werden? Nicht anders als nach sich selbst; mithin ist sie auch Gesetz und Zeuge.“ Vielleicht bemerkt dieser Kritik gegenüber nicht ganz mit Unrecht Überweg-Heinze, daß die Vernunft dank ihrer reflexiven Kraft doch ihre eigene frühere spontane direkte Erkenntnis kontrollieren und so auch Inhalt, Umfang und Grenzen derselben feststellen könne; der Vorwurf treffe also Kant zu Unrecht.

Man mag dies zugeben; aber man übersieht dabei, daß Anfang und Ende der Kant'schen Kritik im Widerspruch stehen. Wieso? Das Schlußergebnis der Kant'schen Kritik ist bekanntlich, es gibt keine Erkenntnis von Dingen jenseits der Erfahrung; jede wirkliche Erkenntnis muß auf sinnliche Anschauung, mithin auf Empfindung, bezogen werden. Nun aber ist die ganze Untersuchung Kants, die doch auf wirkliche Erkenntnis abzielt, eine übersinnliche, in keiner Anschauung gegeben, von keiner Empfindung, d. h. von keiner Affektion der Sinne begleitet. Übersinnlich ist die Frage: Gibt es eine wirkliche Erkenntnis, gibt es Metaphysik, gibt es synthetische Urteile a priori; endlich das Schlußurteil selbst: Metaphysik ist unmöglich. Übersinnlich, weil a priori gegeben, sind schon die Formen von Raum und Zeit, übersinnlich sind erst recht die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft; übersinnlich endlich all die Erkenntnisfähigkeiten: Verstand, Vernunft, Urteilskraft. Und das alles sollen doch auch bei Kant keine bloßen Gedankendinge, keine Hirngespinste, sondern reale Anlagen unseres Geistes sein. Also widerspricht sich Anfang und Ende der Kant'schen Kritik; er will durch seine Kritik den Dogmatismus bekämpfen und verfällt durch solche angenommene Erkenntnisanlagen selbst dem Dogmatismus.

Betrachten wir nun den Aufbau des Systems. An seiner Schwelle steht die Anschauung der Sinne, bestehend aus der durch das Ding an sich bewirkten Affektion, aus der Empfindung als materiellem und der apriorischen Raum- und Zeitform als formellem Elemente. Aber zunächst: Woher weiß Kant, daß das Ding an sich existiert? Die Existenz ist nach Kant, wie wir sahen, eine apriorische Form des Verstandes, die nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge an sich anwendbar sein soll. Demnach weiß Kant nicht, ob das die Sinne affizierende Ding an sich existiert. Ebenso gut könnte ihm ja auch die Kategorie der Nichtexistenz zukommen. Man sage

nicht: Aber das Ding an sich muß ja die Sinne affizieren, also muß es doch sein. Nein; denn Kant rechnet auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung — und darunter fällt die Affektion — zu den Kategorien, und diese verbietet er auf Dinge an sich anzuwenden. Dazu kommt, daß nach Kant die Kausalität eine gesetzmäßige zeitliche Aufeinanderfolge verlangt. Nun aber sollen die Dinge an sich raum- und zeitlos sein, sie können also auch ein kausales Verhältnis nicht eingehen, nicht in Raum und Zeit wirken. Unser Philosoph kann also in seinem System nicht einmal das allererste Element der Sinneswahrnehmung erklären, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten. Der ganze Koloß seines Systems ruht also wirklich auf tönernen Füßen, und es bedarf nur des Steinchens von der Höhe, um den Koloß zu Fall zu bringen. Auf diese Widersprüche weisen alle Kantforscher, Freunde wie Gegner hin; es hilft nichts, sie bemänteln zu wollen; sie liegen zu offen da. So schreibt sein Verehrer Vaihinger:

„Wie man die Sache auch wenden mag, es widerspricht sich die Affektion durch die Dinge im Raume und durch die Dinge an sich, es ist gar nicht möglich, unsere Empfindungen nun im einzelnen auf die eine oder andere Quelle zurückzuführen." [1]) Und E. v. Hartmann geht so weit, zu sagen: „Noch nie haben stärkere Widersprüche in eines Menschen Hirn friedlich nebeneinander gelagert." [2])

Mit Recht konnte also der Münchener Philosoph Jakobi, ein Zeitgenosse Kants und Gegner seines Kritizismus, sagen: „Ohne das „Ding an sich" kommt man nicht in das Kant'sche System hinein, mit dem „Ding an sich" aber kann man nicht darin bleiben."

6. Die Anschauungsformen bei Kant nicht begründet.

Aber selbst wenn man Kant die Empfindung auch zugestände, so könnte er doch noch keine Anschauung erklären: erstens, weil er die **Notwendigkeit** der apriorischen Formen nicht zu beweisen und zweitens ihre **Anwendung** zur konkreten Gestaltung des körperlichen Dinges nicht zu zeigen vermag. Zunächst kann Kant die Notwendigkeit jener Anschauungsformen des Raumes und der Zeit nicht beweisen. Der Grund: Um die Dinge im Raume anschauen zu können, muß man erst den Raum selbst anschauen, könnte höchstens in der idealistischen Voraussetzung gelten, daß wir die Dinge selbst mit den Sinnen nicht wahrnehmen, sondern nur

---

[1]) Straßb. Abhandl., S. 153.

[2]) Krit. Grundlegung des transzend. Realismus, 1875, S. 9.

unsere subjektiven Bestimmungen. Nun aber nehmen wir die an sich bereits räumlich ausgedehnten und in der Zeit wirkenden und sich verändernden Körper selbst wahr. Also bedarf es keiner apriorischen Raum- und Zeitform der Anschauung.[1]) Wenn Kant Raum und Zeit als apriorische Formen verlangt, um die Dinge räumlich und zeitlich auffassen zu können, so müßte er konsequent auch die Sinnesformen der Farbe, des Tones, der Härte, des Widerstandes usw. für apriorisch erklären; denn ebensowenig wie wir einen Körper mit den Sinnen oder auch in der Phantasie ohne Ausdehnung auffassen können, ebensowenig können die Sinne von jenen Qualitäten abstrahieren; ja, kein Sinn kann die räumlichen Verhältnisse wahrnehmen, selbst wenn sie vorhanden sind, ohne die ihm eigentümliche Sinnesqualität; so kann das Auge keinen Körper ohne Farbe, z. B. die Luft, wahrnehmen. Und der Begriff des Körpers abstrahiert ebenso von der wirklichen Ausdehnung der Körper, wie von den Sinnesqualitäten. Übrigens verwechselt Kant, wie es scheint, den Begriff des Raumes mit der sinnlichen Vorstellung des Raumes. Wir haben wohl einen Begriff vom unendlichen oder besser unbegrenzten Raum, indem wir einfach uns die Grenzen desselben wegdenken, aber wir können keine Vorstellung eines „einigen“, unendlichen Raumes haben, wie Kant meint; denn unser Gesichtskreis wird immer vom Horizont begrenzt, und auch unsere Phantasie kann uns nur einen endlichen, wenn auch von unbestimmten, fließenden Grenzen abgeschlossenen Raum vorstellen.[2]) Damit erledigen sich auch die andern Gründe Kants.

Zweitens kann unser Kritiker nicht die bestimmte Begrenzung der einzelnen Körper erklären, z. B. warum dieser Baum so hoch sei, dieser Wagen so schnell fahre. Die apriorische Raum- und Zeitform ist an sich ganz unbestimmt und muß es sein, um auf alle Erscheinungen anwendbar zu sein. Woher also die Abgrenzungen? Etwa aus der Empfindung? Das wäre Kants einzige Antwort. Aber diese Empfindung ist vor ihrer Verbindung mit der Raum- und Zeitform entweder schon räumlich und zeitlich in sich bestimmt oder nicht. Im ersten Falle nehme ich in ihr selbst räumliche und zeitliche Verhältnisse wahr; ich bedarf also keiner apriorischen Formen mehr; im zweiten Falle, den Kant annimmt, habe ich gar keinen

[1]) Siehe Willems a. a. O. Bd. I, 197 ff.
[2]) Siehe a. a. O. II, oben S. 145 ff.

Anhaltspunkt, die wirkliche Größe und Zeitabfolge zu bestimmen. Behaupten, die blinde, transzendentale Einbildungskraft bringe die Synthese hervor, heißt einen Deus ex machina anrufen oder wieder zur prästabilierten Harmonie des Leibniz zurückkehren, die Kant verwirft. Oder sollte man gar annehmen, daß uns alle die unzählbaren Gestaltungen der Dinge als Formen a priori angeboren seien? Eine ungeheuerliche Annahme! Auch auf diese unausfüllbare Lücke im Kant'schen System weisen alle Forscher mehr oder weniger deutlich hin. Vorhin hörten wir bereits das Verdikt Vaihingers. Ähnlich äußert sich Überweg-Heinze.[1])

„In dieser Kant'schen Theorie liegt ein mehrfacher innerer Widerspruch, teils schon, insofern die Dinge an sich uns affizieren sollen, Affektion aber Zeitlichkeit und Kausalität involviert . . . ferner insofern, als diese Affektion einesteils einen völlig ungeformten, chaotischen Stoff liefern müßte, damit derselbe unter keinem, dem apriorischen Gesetze unfügsamen Gesetze stehe, anderseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloß von innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen vom Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Muß aber für die besondern Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns affizierenden Objekte oder „Dinge an sich" gefunden werden, so läßt sich ferner nachweisen, daß die Art und Folge der Affektionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objektiv wirklichen Behaftetsein eben dieser „Dinge an sich" mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Kausalität ꝛc. herfließen kann, womit der Kant'sche Subjektivismus gestürzt ist."

Wir könnten eigentlich jetzt schon unsere Kritik schließen; denn wenn bereits die Grundlage des Systems so schadhaft ist, daß kein Ausbesserung möglich erscheint, so muß das ganze Gebäude notwendig stürzen. Die Kant'schen Kategorien und Ideen haben ja nur Sinn und Bedeutung, wenn sie nach ihrem Urheber Anwendung finden auf Anschauungen, werden also auch mit diesen selbst hinfällig. Allein der Vollständigkeit halber wollen wir auch die andern Teile des Systems kurz in Augenschein nehmen.

7. Die synthetischen Urteile a priori sind widerspruchsvoll.

Da stoßen wir nun zunächst auf die synthetischen Urteile a priori, dieses Hauptkapitel der Kant'schen Theorie. Was ist von ihnen zu halten? Erstens, sind sie in sich berechtigt? Zweitens, gibt es tat-

[1]) A. a. O., S. 326.

sächlich solche? Zunächst die erste Frage: Sind solche Urteile berechtigt? Wenn die Bezeichnungen den alten Sinn hätten, dann wären diese Urteile in sich widersprechend; denn nach dem frühern philosophischen Sprachgebrauch sind synthetische Urteile solche, die aus der Erfahrung stammen; a priori jene, welche nicht aus der Erfahrung stammen, sondern allein aus der Analyse der Begriffe des Subjektes und Prädikates im Satze. Nun hat Kant freilich den Sprachgebrauch geändert, indem er a priori mit subjektiv gleichsetzt, d. h. den Grund der Verbindung von Subjekt und Prädikat im Urteil in einer subjektiven Anlage unseres Erkenntnisvermögens findet, eben in den Kategorien des Verstandes, welche die Urteilsfunktion erst ermöglichen sollen. Damit aber verfällt er einem andern Widerspruch, nämlich dem unseres Bewußtseins, welches bezeugt, daß wir unsere Urteilssprüche nicht auf Grund einer bloß subjektiven, einer blinden Notwendigkeit fällen, sondern gestützt auf die objektive Evidenz[1]), auf die klar erfaßte objektive Beziehung zwischen Objekt und Prädikat; man denke nur an Kants Beispiel $7 \times 5 = 12$.

Wer spricht diese Wahrheit aus bloß aus subjektiver Nötigung und nicht vielmehr, weil er klar einsieht, daß $7 + 5$, abgesehen von jedem subjektiven Ermessen, in sich notwendig und unabhängig von meinem Erkennen die Summe 12 ergibt? Freilich empfinden wir auch eine subjektive Nötigung; allein wir empfinden zugleich, daß diese erst aus der objektiven Notwendigkeit der erkannten Wahrheit entspringt, nicht Grund derselben, sondern ihre Folge ist. Verhielte sich die Sache, wie Kant meint, dann könnten wir ja keinen Grund für unsere Überzeugung angeben, als „ich muß so“, „ich kann nicht anders denken“. Damit würde aber unsere vernünftige Einsicht — und es handelt sich hier gerade um die für alle Wissenschaften grundlegenden Wahrheiten — auf die Unvernunft, auf einen blinden, natürlichen Instinkt herabgesetzt, ähnlich dem Trieb, der das Tier in seiner Tätigkeit beherrscht. Das bedeutet aber nicht nur eine Entwürdigung unserer vernünftigen Erkenntnis überhaupt und der Wissenschaft insbesondere, sondern es öffnet auch dem Skeptizismus Tür und Tor. Mit Recht wendet sich Kant selbst gegen die Theorie der angeborenen Ideen mit der Bemerkung:

---

[1]) Siehe Grundfr. II, 217 ff., 401 ff.

„Ich würde (in diesem Falle) nicht sagen können: Die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern: ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist." (S. 150).

Mit dieser Kritik der angeborenen Ideen oder Denkformen, wie sie Cartesius, Leibniz, Wolff und ihre Schule aufstellten, hat Kant, ohne es zu merken, sein eigenes System, sowohl der Sinnesformen, der Verstandeskategorien, der Vernunftideen, als insbesondere auch der synthetischen Urteile a priori widerlegt.

Nun die andere Frage: Gibt es wirklich solche Urteile? Kant hält sie für notwendig, wie wir sahen, um durch das apriorische Element einerseits die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft, andererseits durch das synthetische Element deren Fortschritt in realer Erkenntnis zu sichern. Dabei geht er von der Unterstellung aus, daß alle aus der Erfahrung stammenden Kenntnisse nur zufälliger Natur seien, höchstens eine komparative, d. h. eine relative, nie eine absolute Notwendigkeit „bei sich führten". Allein diese Unterstellung ist falsch. Wohl sind die existierenden Dinge, welche unsere Sinne wahrnehmen, in sich alle konkreter und singulärer Natur, der Veränderung unterworfen; aber trotzdem findet sich in allen etwas Notwendiges und Allgemeingültiges, nämlich die Natur der einzelnen Dinge, wodurch sie in feste Arten und Gattungen eingeteilt und wissenschaftlicher Erkenntnis unterworfen werden; denn die Wissenschaft betrachtet das Allgemeingültige, die Art, die den individuellen Merkmalen zu Grunde liegt, das Gesetz, welches in den einzelnen Erscheinungen wirksam ist. So sind gewiß die einzelnen Menschen unter sich verschieden an Leib und Seele, verschieden an Größe, Gesichtsfarbe, durch Anlagen und Charakter; aber allen gemeinsam ist dieselbe menschliche Natur; sie ist das Unveränderliche, das Notwendige, welches allen menschlichen Individuen zu grunde liegt, ohne welche kein Mensch gedacht werden kann. So sehen wir den Stein, das Blatt, die Flaumfeder zu Boden fallen; sie tun es in verschiedener Weise, bald rascher, bald langsamer, und doch beherrscht sie alle dasselbe Gesetz der Schwere, welches auch

Kant für allgemein gültig hält. Und es ist das ja die eigentümliche Kraft unseres Geistes, daß er nicht an den wechselvollen sinnlichen Erscheinungen, gleichsam an der Oberfläche der Dinge haften bleibt, wie die Sinne, sondern zum Wesen der Erscheinungen vordringt, d. h. die Erscheinung zu verstehen sucht aus ihrem Grund; daher der Name Verstand; gleichsam die Sprache der Dinge, den Sinn der sichtbaren Erscheinung, die Weltharmonie, den Sphärengesang der Wesen vernimmt, daher der Name Vernunft; gleichsam das geheimnisvolle Buch der Natur aufschlagen und darin die ewigen Gedanken Gottes lesen will; daher die Bezeichnung Intellekt (von intus legere). Kants Begründung ist also hinfällig; jeder Blick des Geistes in die uns umgebende Natur enthüllt ihm sowohl Dinge und Verhältnisse von objektiver und allgemeiner Gültigkeit, als neue Gegenstände des Wissens; beide Momente, das synthetische wie das apriorische, sind bereits in der Erfahrung gegeben; es bedarf nur der Tätigkeit des Geistes, sie aufzufinden und darauf das Gebäude der Wissenschaft zu errichten.

Aber auch die Beispiele, welche Kant anführt, sprechen nicht für ihn, sondern eher für das Gegenteil. Das arithmetische Urteil $7 + 5 = 12$, ist offenbar analytisch, d. h. a priori; ohne die Erfahrung oder irgend eine sinnliche oder transzendentale Anschauung im Raum oder der Zeit zu Hülfe zu nehmen, ergibt sich die Zahl 12, d. h. die Einheit 12mal genommen, aus dem Subjekte, nämlich die Einheit 7 und 5mal genommen. Subjekt und Prädikat sind nur dem Ausdruck, nicht dem Inhalt nach verschieden. Der Satz ist daher dem Sinne nach identisch mit dem gewiß analytischen bezw. apriorischen Satze $12 = 12$. Dasselbe gilt von dem geometrischen Satze: Die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Das sieht man sofort ein, wenn man dem Satze eine streng logische Fassung gibt, nämlich: Die geradlinige Verbindung zweier Punkte ist kleiner wie die nicht geradlinige, d. h. krummlinige Verbindung derselben Punkte. Ebenso wie nach Kant selbst die Gleichung $a + b > a$ eine analytische ist, ebenso offenbar ist es auch der fragliche Satz. Dasselbe wäre nun zu sagen von allen Sätzen der reinen Algebra, Geometrie, Stereometrie und Trigonometrie: alle ihre Sätze sind analytisch oder a priori, die Grundsätze unmittelbar, die abgeleiteten aber mittelbar, keiner ist synthetisch a priori.

Betrachten wir nun die Sätze, welche Kant als Grundlage der Naturwissenschaften anführt: Das Quantum der Materie bleibt bei allen Verwandlungen dasselbe; ferner: Jeder Aktion entspricht die Reaktion, jedem Tun ein Leiden. Diese beiden Sätze sind auf Grund der Erfahrung gewonnen, also empirisch, synthetisch a posteriori. Der erste ist unter dem Namen des Gesetzes der Konstanz der Materie bekannt, welches Lavoisier auf Grund seiner chemischen Experimente zuerst aufstellte, wonach bei allen chemischen Prozessen in der Natur keine Materie neu entsteht, keine vergeht, sondern in anderer Form erscheint. Der zweite Satz wurde später ebenfalls auf dem Wege der Erfahrung von Robert Mayer und Joule wieder aufgestellt in wissenschaftlicher Fassung und ist bekannt als das Gesetz der Konstanz und Äquivalenz der Weltenergie, wonach in allen materiellen Bewegungsvorgängen keine Kraft neu entsteht, keine vergeht, sondern jede aus einer Form in eine andere übergeht, z. B. mechanische Bewegung in Wärme, Licht, Elektrizität oder umgekehrt. Vielleicht könnte man diese beiden Sätze von der Konstanz der Weltmaterie und Energie auch einfach aus dem Gesetz der Kausalität ableiten; sie wären dann mittelbar analytischer Natur. In jedem Falle aber irrt Kant, wenn er sie als synthetisch a priori anspricht. Mit Recht bemerkt Überweg-Heinze:

„Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, daß sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Energie u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstraktionen aus wissenschaftlichen Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden. Nur insofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Prinzipien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im aristotelischen, aber wieder nicht im kantischen Sinne apriorischen Charakter." (Überweg-Heinze, 1901, III, S. 318.)

Es bleibt noch das Kausalitätsgesetz: Jedes Werden verlangt eine es bewirkende Ursache; es ist dies eines der wichtigsten Denkgesetze, insbesondere auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und Philosophie; auch dieser Satz soll synthetisch a priori sein. Allein die ganze Philosophie der Vergangenheit hielt diesen Satz für analytisch, d. h. für apriorisch, weil der Begriff der Ursache mit dem des Geschehens in unmittelbarer und unauflöslicher Beziehung steht. Verlangt nämlich das Werden, d. h. das vom Nichtsein zum Dasein oder Sosein Übergehende keine Ursache außer sich, so müßte es aus

sich selbst vom Nichtsein zum Sein übergehen, mit andern Worten: es müßte schon sein, um aus eigener Kraft diesen Übergang vollziehen zu können; es dürfte aber zugleich auch noch nicht sein, weil es nach der Unterstellung erst werden soll; mithin müßte es sein und zugleich auch nicht sein, wenn es aus sich selbst werden sollte. Das aber verbietet das Grundgesetz des Widerspruches, daß etwas zu gleicher Zeit sei und nicht sei, ein Gesetz, welches auch Kant unbedingt als analytisch und a priori anerkennt. Er muß also auch dem Kausalitätssatz dieselbe Natur zugestehen.[1]) Fallen nun aber die synthetischen Sätze a priori, dann ist es um Kants System geschehen; sie sollten gerade dessen Grundlage bilden.

8. Ableitung und Anwendung der Kategorien verfehlt.

Wie steht es nun mit den berühmten Verstandeskategorien? Prüfen wir wieder zwei Fragen: Erstens, sind sie richtig abgeleitet? Zweitens, tun sie den Dienst, den Kant ihnen zuweist? Zunächst also ihre Ableitung. Erinnern wir uns, daß die Kategorien bei Kant etwas ganz anders bedeuten, wie bei Aristoteles. Bei diesem sind sie wirkliche Prädikate, Seinsobjekte, die von den Dingen ausgesagt werden, und zwar die höchsten und allgemeinsten, welche die andern als untergeordnete Gattungen und Arten unter sich begreifen. Ein Bild dieses Verhältnisses für die wichtigste Kategorie, die der Substanz, bietet der bekannte, von dem Philosophen Porphyrius im 4. Jhrh. n. Chr. aufgestellte Stammbaum oder die Kategorientafel der Substanz. Aristoteles hatte die Kategorien gefunden durch Prüfung der tatsächlich stattfindenden Aussagen in unseren Urteilsfunktionen, und Thomas von Aquin ergänzte seine Ableitung durch genauere Präzisierung des Ableitungsprinzips. Übrigens spielt diese Kategorientafel keine besondere Rolle im wissenschaftlichen Betriebe selbst; sie dient hauptsächlich dazu, den Anfängern in der Logik das Verhältnis der über- und untergeordneten Begriffe zu veranschaulichen, sie ist gleichsam nur ein Inventar unseres geistigen Besitzstandes. Bei Kant dagegen haben die Kategorien eine ganz andere Bedeutung; sie sind erstens nicht mehr Prädikate, Aussagebegriffe, sondern mehr Aussagearten, und sie haben nicht etwa nur didak-

[1]) Siehe des Verfassers Abhandlung im Philosophischen Jahrbuch, 1901, S. 287 ff.: Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles u. Thomas von Aquin. Vergl. Grundr. II, 108 ff., 290 ff.

tische Bedeutung, als Veranschaulichung der Begriffsverhältnisse, sondern sie werden nunmehr konstitutive Prinzipien der Urteilsfunktionen, die in ihrer Bildung von den Kategorien abhängen, durch sie erst möglich werden, von ihnen ihren allgemeingültigen, objektiven Wahrheitsgehalt erhalten; sie haben also eine für unsere ganze Erkenntnis ausschlaggebende psychologische und logische Bedeutung. [1])

a) Die Ableitung und Begründung der Kantischen Kategorien verfehlt?

Wie leitet nun Kant dieselben ab? Aus der Erfahrung, d. h. aus den Gegenständen unserer Wahrnehmung glaubt er sie nicht schöpfen zu dürfen, weil sie sonst alle Zufälligkeiten der Erfahrung teilen müßten, also keine notwendige, allgemeingültige, wissenschaftliche Erkenntnis begründen könnten. Wir haben diesen Grund bereits entkräftet durch den Hinweis darauf, daß tatsächlich in allen Dingen etwas Notwendiges und Unveränderliches sich findet, nämlich ihre Natur und deren wesentlichen Beziehungen im Weltganzen. Diese Natur der Dinge und ihre Beziehungen sind der sichtbare Ausdruck der ewigen Gedanken Gottes, ähnlich wie das Bild, die Statue, ja, jedes menschliche Werk uns den Gedanken des Künstlers selbst enthüllt. So liegt allen Dingen auch etwas Geistiges zu Grunde, Gedanken, die wir auffassen, nachdenken, uns zu eigen machen sollen, in denen wir eine höhere, übersinnliche, geistige Welt, die göttliche Weisheit, Allmacht und Liebe sich widerspiegeln sehen.

Selbst E. v. Hartmann, dessen Standpunkt dem unsrigen so fern liegt, bemerkt Kant gegenüber bezüglich des Dinges an sich, der Noumena, die nach Kant den Phänomena, den Erscheinungen zu grunde liegen sollen: „Er erkennt, die Noumena müßten wohl Gedanken, aber nicht meine Gedanken sein . . . es muß ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem Bewußtsein; es muß inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst. Die inhaltliche Identität mit meinem Gedanken verbürgt ihm die Denkbarkeit meinerseits; die formelle Verschiedenheit von meinem Gedanken verbürgt ihm die Transzendenz für mein Bewußtsein. Das Bewußtsein reproduziert durch Nachdenken ein Vorgedachtes.“ [2])

Oft schon hat man darauf aufmerksam gemacht, am entschiedensten Trendelenburg und E. v. Hartmann, daß in der ganzen Argumentation Kants ein logischer Fehler stecke. Er argumentiert: Die Kategorien sind in ihrem Ursprung entweder subjektiv, d. h. aus der Natur unseres Erkenntnisvermögens, also nach Kant a priori

[1]) Siehe Grundfragen II, S. 51 ff. [2]) Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus, S. 105.

oder sie sind objektiv, d. h. von der Erfahrung abgeleitet, also nach Kant a posteriori. Dabei übersieht der große Denker, daß noch eine dritte Möglichkeit vorhanden ist, nämlich: die Quelle, aus welcher die Kategorien, diese Stammbegriffe unseres Geistes, fließen, könnte subjektiv und objektiv zugleich sein, und zwar unter einem verschiedenen Gesichtspunkte; dies gerade war die Lehre der alten Schule, welche Kant leider nicht hatte kennen lernen. Diese unterschied nämlich zwischen dem Objekt, dem Inhalt unserer Begriffe und deren Form, ihrem abstrakten, allgemeingültigen Charakter. Der Inhalt der Begriffe, sagte sie, ist aus der Erfahrung geschöpft auf Grund der Sinneswahrnehmung, dagegen ist die Form der Begriffe, ihre Abstraktheit und Allgemeinheit, vermöge deren sie auf alle Individuen einer Art oder Gattung Anwendung finden, eine Zutat, ein Produkt unseres Geistes, gegeben mit der eigentümlichen Anlage unseres menschlichen Erkennens. Nicht als ob diese Abstraktion und Verallgemeinerung des in den konkreten und individuellen Objekten der Sinneswahrnehmung erkannten begrifflichen Seins rein subjektiv und willkürlich wäre; nein, es ist wiederum objektiv begründet, und zwar in der Endlichkeit aller erschaffenen Dinge, welche niemals das Sein ausschöpfen und daher auch keine gleichartigen und gleichberechtigten Individuen in beliebiger Zahl neben sich ausschließen können. So ist also auch die Allgemeingültigkeit unserer Begriffe objektiv begründet, obschon sie formell nur im Geiste vorhanden sind. Durch diese klare, reinliche Scheidung zwischen Inhalt und Form des Begriffes wurde die alte Schule sowohl dem realen Anspruch der erkannten Objekte, als der idealen Natur unseres erkennenden Geistes gerecht, ein Ausgleich, welcher dem Denker von Königsberg nicht gelang. [1])

Kant wollte also die Kategorien a priori ableiten und wandte sich deshalb an unsere Urteilsfunktionen, in der Meinung, in ihnen ein taugliches Ableitungsprinzip zu finden. Allein er merkte dabei nicht, daß er diese Funktionen erst aufsuchte und empirisch vorfand, und zwar im Grunde unserer ebenfalls auf dem Wege der innern Erfahrung ihm erst bekannt gewordenen geistigen Natur. Die Ableitung ist also tatsächlich doch auf die Erfahrung gestützt, also nicht mehr a priori. Dazu kommt, daß niemand ihm verbürgen kann, daß die Anlagen dieser empirischen Natur stets dieselben bleiben; denn das transzendentale Ich ist ihm unbekannt, und das empirische

[1]) Siehe Grundfr. II, 17 ff., 35 ff.

verändert sich mit den wechselnden innern Zuständen. Damit hat der Skeptizismus schon wieder freie Bahn gewonnen.

„Es bliebe denkbar", bemerkt Paulsen gegen Kant (Einl., S. 429), „daß es Menschen oder menschenähnliche Wesen mit abweichenden Formen der Intelligenz gäbe, es bliebe denkbar, daß die Intelligenz selbst sich wandelte, daß unsere Nachkommen, daß ich selbst zu anderen Auffassungsformen überginge; ginge ich etwa zu einer vierdimensionalen Raumanschauung über, so würden die Axiome aus der alten Raumanschauung ihre gegenständliche Gültigkeit verlieren." Mit diesen Worten drückt Paulsen in der Person Humes seine eigenen Gedanken aus.

Fügen wir nur kurz hinzu, daß die Kant'sche Kategorientafel nach aller Geständnis ein gekünsteltes Gepräge, eine architektonische Willkür verrät, daß mehrere Urteilsformen und somit auch die auf sie gegründeten Kategorien zusammenfallen, z. B. das verneinende und unendliche Urteil, und ihnen entsprechend die Kategorien der Negation und Limitation, das hypothetische und disjunktive Urteil mit den Kategorien der Kausalität und Wechselwirkung, bejahende, kategorische und assertorische, und die Kategorien der Realität, der Inhärenz — Subsistenz und des Daseins. Dagegen fehlen manche Begriffe in der Kant'schen Tafel, welche oft in unsern Urteilen ausgesagt werden, z. B. die Prädikate der Größe, der Zeit, der Beschaffenheit. Denn die Formen der Sinnlichkeit sind nicht geeignet, Prädikate von Verstandesurteilen zu werden. Darum lehnen auch Kants Freunde und Bewunderer seine Kategorientafel als unbrauchbar, „als spielende Architektonik" (Kuno Fischer) ab. Fr. Lange, der Vater des Neukantianismus, bemerkt scherzend: „Die Ableitung aus einem Prinzip bestand im Grunde darin, daß fünf senkrechte Striche und vier Querstriche gemacht und die dadurch gebildeten zwölf Felder ausgefüllt wurden." [1])

Paulsen erklärt, Kants apriorische Urteilsfunktionen seien tatsächlich empirisch gefunden, sie seien notwendig nur in der Unterstellung unserer heutigen (also empirischen) Organisation und Umgebung, und sie könnten nicht helfen zur Bildung notwendiger Erfahrungsurteile, ohne die Erfahrung selbst zu Hilfe zu nehmen." [2])

b) Die Anwendung der Kant'schen Kategorien unmöglich.

Mit dem letzten Punkt hat Paulsen bereits unsere zweite Frage gestreift: Tun die Kategorien den Dienst, welchen Kant von ihnen

[1]) Vergl. Willmann, III, S. 418. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil., III. 363.

[2]) A. a. O., S. 426; Kant, s. Leben u. s. Lehre, 1904, S. 74; vergl. auch die Bemerkungen bei Überweg-Heinze, S. 322.

erwartet? Bekanntlich hatte unser Philosoph diese apriorischen Denkformen aufgestellt, damit sie in Verbindung mit den Anschauungen der Sinnlichkeit die „Erfahrung“, d. h. die wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge ermöglichen sollten. Da erhebt sich aber die Frage, wie treten diese Verstandesbegriffe nun in Verbindung mit den Sinneswahrnehmungen, nach welchem Gesichtspunkt wird für diese Wahrnehmung die Kategorie der Substanz, für jene die der Kausalität, für die eine das Prädikat Sein, für die andern das des Nichtseins angewandt? Im aristotelischen System war diese Frage leicht zu beantworten: weil wir diese Beziehungen im Objekte auf Grund innerer und äußerer Erfahrung selbst wahrnehmen; das ist die Antwort, die von jeher das natürliche Bewußtsein, der gesunde Menschenverstand gegeben hat. Wenn man uns fragt: Warum wir sagen: Das Gold ist ein Metall — es ist ein Beispiel Kants —, so geben wir die Antwort: Weil wir sehen und fühlen, daß der Gegenstand, den man Gold nennt, die Eigenschaften besitzt, welche wir auf Grund früherer Erfahrungen den Metalle genannten Dingen zuschreiben. Fragt man uns: Warum wir urteilen: Die Sonne erwärmt den Stein — wieder ein Beispiel Kants —, so geben wir als Grund an, weil wir mit unserer Hand fühlen, wie der früher kalte Stein nunmehr unter dem Einfluß der heißen Tagessonne, die auch uns selbst erwärmt, Wärme angenommen hat. Diese Antworten aber kann Kant von seinem subjektiven und phänomenalistischen Standpunkt aus nicht geben. Warum? Weil wir nach Kant kein Ding außer uns, keine Eigenschaften der Außenwelt wahrnehmen, sondern nur unsere Bewußtseinszustände, und diese sind ganz unsere Schöpfung: subjektiv ist schon die Empfindung, subjektiv sind die sie zu Anschauungen erhebenden Raum- und Zeitformen, subjektiv erst recht die Sinnesqualitäten, subjektiv ihre Verbindung zu einem Objekte; denn, sagt Kant, „die ganze Körperwelt ist nichts als eine Art Vorstellungen unseres Subjektes“, und „Verknüpfung und Einheit in der Vorstellung eines Gegenstandes wird bloß in uns angetroffen.“

Wie also bildet Kant das Urteil: Das Gold ist eine Substanz, und das Gold ist ein Metall? Nach Kant ist das Wesen der Substanz das Beharren unter dem Wechsel der Erscheinungen. Wenn ich nun öfter eine ausgedehnte Erscheinung von gelber Farbe mit der Empfindung der Schwere wahrgenommen habe, d. h. nach Kant subjektiv konstruiert habe auf Grund der Empfindung, dann wendet die „transzendentale Apperzeption“ die Kategorie der Substanz unter Vermittelung des von der produktiven Phantasie gebildeten sinnlichen Schemas

dieser „Erscheinung“ auf diese Wahrnehmung an, und so ist darin das Erfahrungsurteil gebildet: Diese Erscheinung, die wir Gold nennen, ist eine Substanz. Allein, ist das der wirkliche Erkenntnisvorgang? Sicherlich nicht, wenn wir unser Bewußtsein fragen, und nur dieser Zeuge kann uns über innere Zustände und Vorgänge Aufschluß geben. Unser Bewußtsein sagt uns, daß wir schon beim ersten Blick die Dinge: Menschen, Bäume, Steine 2c., als Substanzen auffassen, ohne erst den Umweg der dreifachen Synthese: der Apprehension des Gegenstandes, der Reproduktion früherer Erfahrung und Rekognition der sinnlichen Erscheinungen, verbunden mit der transzendentalen Apperzeption zur Einheit der Erfahrung durchzumachen. Die Theorie widerspricht also schon unserm Bewußtsein. Ferner in den Erscheinungen nehme ich nach Kant tatsächlich nichts Beharrendes wahr; sie sind alle vorübergehend und unter sich verschieden. Das einzige Beharrende dabei wäre das wahrnehmende Ich, welches diese Erscheinungen höchstens zur Erinnerung und Vergleichung im Gedächtnis aufbewahrt. Es gäbe also nur eine einzige Substanz, das wahrnehmende und denkende Ich, und alles andere, die ganze Welt, wäre nur seine Vorstellung, seine Selbsterscheinung und Selbstoffenbarung; ganz offenbar der idealistische Pantheismus und Solipsismus eines Fichte, den doch Kant bekämpfte als den tölpelhaftesten seiner Schüler.

Und noch eins. Da alle diese Akte der Wahrnehmung, Apprehension, Reproduktion und Rekognition dem Erfahrungsurteil: „Das Gold ist eine Substanz“ vorausgehen müssen und zeitlich verlaufen, so würde man gewiß unschlüssig sein, ob nun die Kategorie der Substanz oder der Ursache oder der Wechselwirkung anzuwenden wäre; denn die Ursache ist nach Kant die zeitliche Aufeinanderfolge von Veränderungen nach einer Regel, aber so, daß man die Reihenfolge der Veränderungen nicht umkehren kann, während dies bei der Wechselwirkung mehrerer Dinge, z. B. der Teile eines Ganzen, möglich ist. Nun aber verliefen jene Vorstellungen der Apprehension, Reproduktion und Rekognition, durch welche das Urteil: Das Gold ist eine Substanz, zu stande kam, zunächst zeitlich; dann konnten sie leicht nach den bekannten Gesetzen der Assoziation der Ähnlichkeit oder der Berührung sich verknüpfen, wie ja tatsächlich nach Locke und Humes Vorgang der Begriff der Substanz und der Ursache auf dem Wege der bloßen Assoziation gewonnen wird. Dann müßten wir aber auf diese Vorstellungen nach Kant die Kategorie der Ursache anwenden und sagen: Das Gold macht die Substanz, macht das Metall. Ferner konnten jene Vorstellungen bald nach dem einen, bald nach dem andern Assoziationsgesetze sich verknüpfen, und so hätten wir nach Kant die Kategorie der Wechselwirkung und müßten urteilen: Das Gold wirkt auf die Substanz und die Substanz auf das Gold.

Durch ähnliche Betrachtungen könnten wir auch aus dem kausalen Urteil Kants: Die Sonne erwärmt den Stein, unter Anwendung der Kategorie der Substanz — jene Erwärmung ist ja ein konstantes, beharrliches Phänomen — das Urteil bilden: Die Sonne ist der Stein oder der gewärmte Stein; oder der Stein ist eine Erscheinung der Sonne; oder unter Zugrundelegung der Kategorie der Wechselwirkung je nach der Assoziation sagen: Die Sonne erwärmt den Stein und der Stein erwärmt die Sonne. Ja, was hindert mich,

auf diese „Erscheinung“ die Kategorie der Nichtexistenz anzuwenden? Tatsache ist, daß alle diese dem Erfahrungsurteil nach Kant vorausgehenden innern Akte von einander verschieden sind, schon weil sie zeitlich aufeinanderfolgen müssen; keiner von ihnen bleibt beharren, und selbst die in der Erinnerung kraft der Phantasie wieder wachgerufenen Vorstellungen sind an sich neue Tätigkeiten, physisch verschieden von den ursprünglichen Wahrnehmungen. Auch der Gegenstand selbst, in unserm Beispiel das Gold, erscheint unter den verschiedensten Formen, bald größer, bald kleiner, bald viereckig, bald rund, bald als unförmlicher Klumpen, bald als Münze geprägt, bald mehr, bald weniger schwer. Wo ist also das Beharrende, was Kant als Merkmal der Substanz aufstellt? Das, was am konstantesten in allen diesen Vorstellungen erscheint, die gelbe Farbe, gerade das betrachtet Kant erst recht als subjektiv, als bloße Zutat, als in keiner Kategorie begriffen. Wie mußte also unser Urteil ausfallen?

Offenbar: Das Gold ist keine Substanz, ist Nichts. Aber noch weniger käme nach Kant'schem Rezept das andere Urteil zu stande: Das Gold ist ein Metall. Der Begriff Metall ist ja ein allgemeiner Begriff, welcher viele Natursubstanzen unter sich begreift. Woher sollen wir ihn nun bekommen? Nicht aus der Erfahrung; denn allgemein-gültige Begriffe können nach Kant nicht aus der Erfahrung stammen, die nur konkrete Tatsachen, höchstens „komparative“, d. h. eine uneigentliche Allgemeinheit unserer Erkenntnis, begründen kann. Auch nicht aus der Anlage unseres Geistes, aus unserm „Gemüte“, wie Kant sagt; denn das Metall erscheint nicht unter den Kategorien, und dann müßten alle allgemeinen Begriffe uns angeboren sein, eine Annahme, auf welche noch niemand verfallen ist, die jeder Erfahrung widerspricht. Oder sollte vielleicht der Begriff Metall, und dasselbe gilt von jedem andern besondern Substanzbegriff, aus der Kategorie der Substanz a priori abgeleitet sein? Auch nicht; denn nach Kant ist der Begriff an sich leer, inhaltlos; er muß erst durch die Empfindung Inhalt erhalten. Zwar fällt der Begriff Metall unter den Umfang des Begriffes Substanz, aber er ist nicht mit dessen Inhalt gegeben, jedes Metall ist zwar eine Substanz, aber nicht jede Substanz ist ein Metall. Kant hat sich also durch seine eigene Theorie die wirkliche wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge verschlossen, er hat den Schlüssel verloren, welcher ihm das Tor zu der sichtbaren Welt öffnete, indem er sich rein auf den subjektiven Standpunkt stellt, nur auf sein Bewußtsein sich stützen will.

Zschocke schreibt mit Recht (Kantstudien, 1907, 2, 189): „In der Kritik der reinen Vernunft ist das Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe oft als eines der unverständlichsten bezeichnet worden, und das mit Recht; denn wenn man es gelesen hat, so ist man zumeist völlig ratlos darüber, was wohl Kant unter dem Wort Schematismus verstehe. Zur Komplikation der Schwierigkeit kommt noch hinzu, daß diese Lehre im Zentrum der Vernunftkritik ihre Stelle gefunden hat. . . . Kant braucht ein Schema, aber sein Schema ist kein Schema, und was es an Richtigem enthält, ist eine überflüssige Wiederholung (161) . . . Nach Kants Einteilung der Erkenntnisvermögen ist das Schema der Einbildungskraft zuzuordnen,

es ist deshalb ihr Produkt, wie das Schema die Mittelstellung zwischen Kategorie und Anschauung, die Einbildungskraft die Mittelstellung zwischen Verstand und Sinnlichkeit ausfüllt. Nun hat Kant zwölf Kategorien; ihnen entsprechend sieht er sich genötigt, zwölf Schemata aufzustellen, und so ergeben sich viermal drei Schemata, die aber bei der Verfehltheit der Kategorientafel nicht einmal alle aufgezählt werden können. In der Tat ist es ganz unmöglich, das auszuführen, was Kant unterließ, und wenn wir die einzelnen Schemata genauer nachprüfen, die angegeben sind, so geraten wir in ein Nebelmeer von Unklarheiten hinein.

Das Schema sollte nach Kant ein drittes sein zwischen Anschauung und Verstandesbegriff; und worin besteht es tatsächlich? Es ist nichts mehr und nichts weniger als die Verbindung von Anschauung und Begriff selber, die doch eben das Problem war: Die Zeit ist die Anschauungsform, die Kategorie ist der Verstandesbegriff, das Schema ist eine Vereinigung beider, sonst nichts. Anstatt eines dritten, welches wir suchten, legt Kant eins und zwei kurzerhand zusammen. Das Problem wird dadurch höchst einfach gelöst, daß es ignoriert wird. So heterogen Anschauung und Begriff sein mögen, wie Kant zunächst behauptete, im Schema verbindet er sie durch den Machtspruch: fügt euch zusammen. Das dritte zur Anwendung wird Kant unter der Hand die Anwendung selber ... Der Begriff des Schemas wird zu einem unentwirrbaren Knäuel von Widersprüchen."

Zudem macht er die Übereinstimmung der Menschen in ihren Urteilen und wissenschaftlichen Überzeugungen unmöglich. Zunächst, woher weiß er überhaupt etwas von andern Menschen? Wie die ganze Welt, sind ihm auch die Mitmenschen nur „Erscheinungen", nur Vorstellungen, die seiner Sinnlichkeit gegeben sind, denen aber in der Wirklichkeit, d. h. außer unserm Bewußtsein, nichts entspricht. Höchstens könnten sie noch Dinge an sich sein, Noumena, Gedankendinge, die wir aber nach Kant in keiner Weise erkennen, auf die keine Kategorie, nicht der Substanz, nicht der Kausalität, nicht der Wechselwirkung, ja, nicht einmal die des Seins oder Nichtseins angewendet werden darf, die, weil raum- und zeitlos, auch in keiner Weise auf unsere Sinne oder unsern Geist durch Mitteilung oder Belehrung einwirken könnten. Aber auch in dem Falle, daß es wirklich Menschen gibt, wäre ihre Übereinstimmung unerklärlich; denn ein jeder würde nur nach den subjektiven Bedingungen seiner individuellen Natur erkennen, nach den Gesetzen der Assoziation, wie sie in ihm wirken, die Empfindungen zu Wahrnehmungen, die Wahrnehmungen zu Erfahrungsurteilen gestalten. Es wäre also leicht möglich, daß jemand urteilt: Das Gold ist ein Metall oder die Sonne erwärmt den Stein, während ein anderer das Gegenteil sagt. Oder

ist etwa die menschliche Natur bei allen gleich und unveränderlich? Gewiß ist sie dies nach unserer Überzeugung. Aber vom Kant'schen Standpunkt aus kann man das nicht wissen; es wäre eine Erkenntnis der menschlichen Natur, wie sie in und an sich ist, eines Dinges an sich. Oder gibt es etwa einen allen gemeinsamen Menschengeist, dessen individuelle Bewußtseinserscheinungen die einzelnen Menschen sind? Aber auch das wäre wieder die Erkenntnis eines Dinges an sich und zwar eines ganz transzendenten, jenseits aller sinnlicher Erfahrung liegenden Objektes; und damit würde man wieder die Platonischen Formen oder den Weltgeist der Neuplatoniker einführen, dem subjektiven Pantheismus sich in die Arme werfen. Nein, auf Kant'schem Standpunkt ist eine Erkenntnis der Wirklichkeit nicht möglich. Entweder finden wir die Kategorien in den Dingen außer uns bestätigt oder nicht; im ersten Falle bedarf ich keiner Kategorien. Denn ich finde ihren Inhalt bereits in den Objekten vor, und wenn wir in diesem Falle solche subjektive Denkformen auch zugeben könnten, so fiele doch Kant's System von der bloß subjektiven Bedeutung und der Inhaltlosigkeit, der Leere der Kategorien. Finde ich aber die Kategorien nicht in den Dingen selbst begründet, so geben sie mir auch keinen Aufschluß über die Wirklichkeit, sie sind ein Gedankenspiel, törichte Hirngespinste.

Paulsen bemerkt mit Recht (Einl., S. 442): „Kant hat sein erstes und eigentliches Ziel, auf das die Beweisführung der Ästhetik und Analytik gerichtet ist, nicht erreicht. Die Möglichkeit der Erkenntnis von Tatsachen aus „reiner Vernunft" und damit die Möglichkeit streng allgemeiner und notwendiger Urteile über Tatsachen ist ihm nicht gelungen, zu beweisen."

Nur der Standpunkt der alten aristotelischen Philosophie kann die Objektivität und Sicherheit unserer Erkenntnis retten, nämlich die Überzeugung, daß wir die Dinge der sichtbaren Welt durch unsere Sinne selbst erfassen, daß unser Geist kraft des durchdringenden Blickes der abstrahierenden Vernunft die der Erscheinung der Sinnenwelt zu Grunde liegende Natur der Dinge, ihre wesentlichen Beziehungen, ihre Gesetzmäßigkeit erfaßt und so sich zum lebendigen Spiegel des Universums und damit zum Dolmetscher der göttlichen Gedanken macht, die im Kosmos ausgedrückt sind. Wir stimmen daher der Kritik bei, welche der gewiß objektive und unverdächtige Überweg-Heinze an dem Subjektivismus Kants übt:

„Es ist nicht wahr, daß die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie" durch die Vernunft des Subjektes

allein hinzugetan werden müsse; sie beruht auf der Aufnahme der objektiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fließen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnisobjekte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Wertordnung; wie sich die Apodiktizität im Erkennen zu der realen Notwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Wertordnung der natürlichen und geistigen Funktionen." [1])

9. Die Kantschen Ideen.

a) Falsche Ableitung.

Kommen wir nun endlich zu den Kantschen Ideen. Bekanntlich hatte unser Kritiker dieselben aus den drei Schlußarten abgeleitet, denen sie als regulative Prinzipien zu Grunde liegen sollen. Schon diese Ableitung ist anfechtbar, weil sie gezwungen und gekünstelt erscheint, unserm Bewußtsein widerspricht, das von solchen regulativen Idealprinzipien beim Schlußverfahren nichts weiß. [2]) Auch ist diese Ableitung den Regeln der Logik nicht konform, da alle wirklich verschiedenen Schlußformen höchstens auf zwei: die kategorische und hypothetische — alle andern sind unwesentliche Unterarten — zurückgeführt werden können. [3]) Doch bedenklicher ist, daß Kant diese Ideen der Seele, der Welt und Gottes vollständig entwertet, ihren objektiven Gehalt bestreitet, sie nicht einmal als konstitutive Prinzipien, wie die Kategorien gelten läßt, mit deren Hülfe wenigstens objektiv gültige Erkenntnis erworben werden könnte. Diese Entwertung der drei höchsten Ideen ist um so unverständlicher, als Kant gesteht, daß wir diese Ideen notgedrungen bilden müssen, daß sie die Krone und der Abschluß all unserer Erkenntnis sind, daß wir einen „natürlichen Hang" dazu haben, daß sie uns von „unserer Natur selbst aufgegeben" sind, daß sie eine „unvermeidliche Illusion", „einen unwiderstehlichen Schein bewirken".

Man sollte meinen, Ideen, die mit solcher Notwendigkeit unserer vernünftigen Natur entspringen, deren Objektivierung wir nicht widerstehen können, welche das Gebäude unserer objektiv gültigen Erkenntnis abschließen, müßten doch mindestens ebenso objektiv gültig sein, besonders wenn sie die Erfahrung zur Stütze erhalten, als die

---

[1]) A. a. O., S. 350, Anm. [2]) Siehe Grundfr. II, 320 ff. [3]) A. a. O., 329 ff.

mit den Anschauungen verbundenen Kategorien, als die Wahrheiten der Mathematik und Naturwissenschaft. Und wenn in diesen höchsten Fragen, in welchen alle andern wie in ihrem Brennpunkte zusammenstrahlen, die Vernunft uns mit ihrem transzendentalen Schein betrügt, welchen Glauben verdient sie dann überhaupt? Was bedeuten dann die Verstandeskategorien und all die geheimen Manipulationen der transzendentalen Apperzeption, des intelligibelen Ich's, wenn es mit dem Zauberstab der Phantasie all die Erscheinungen der Fata morgana in unserm Bewußtsein hervorruft? Also entweder Verzicht auf die Zuverlässigkeit unserer Vernunft überhaupt oder Vertrauen auf diese höchsten menschlichen Ideen.

b) Unrichtige Erklärung der Ideen Seele, Welt, Gott.

α) Die vermeintlichen „Paralogismen" bezüglich der Seele.

Betrachten wir nun die einzelnen Ideen selbst, zunächst die Idee des Ichs oder der Seele. Kant gibt zu, daß das Ich, welches in unserm empirischen Bewußtsein erscheint, welches alle Seelentätigkeiten begleitet, welches wir bezeichnen, wenn wir sagen: ich sehe, ich denke, ich fühle — er gibt zu, daß dieses „Ich" Subjekt sei und zwar ein einfaches, mit sich identisches, von der Vorstellungswelt verschiedenes Subjekt; aber dieses Ich sei nur ein logisches, nicht das ontologische, das substantielle Ich, welches wir mit dem Worte Seele bezeichnen. Nur jenes, nicht dieses sei uns im Bewußtsein und zwar als bloße Erscheinung gegeben, wie die übrigen Vorstellungen. Sogar E. v. Hartmann bemerkt dazu, Kant sehe nicht, daß unser Ich uns auf doppelte Weise erkennbar wird: erstens gefühlsmäßig durch die eigene innere Erfahrung und zweitens begrifflich, d. h. auf dem Wege der Reflexion, also bloß in Gedanken. Kant läßt nur die letzte Art unserer Selbsterkenntnis gelten, und doch ist es nicht die ursprünglichste. Diese ist die gefühlsmäßige, die wir auf dem Wege der innern Erfahrung direkt ohne Zwischenglieder, ohne weitere Vorstellungen und Begriffe gewinnen. Bei einer jeden Vorstellung — und dasselbe gilt von Gefühlsregungen — müssen wir unterscheiden zwischen dem Objekt der Vorstellung und dem Akte der Vorstellung; das Objekt der Vorstellung, z. B. wenn ich einen Menschen sehe, wenn ich den Tod eines Freundes betrauere, fassen wir als etwas gegenständlich von uns Verschiedenes auf, den Akt des Sehens, des schmerzlichen Gefühles dagegen als unsere Tätigkeit, so daß unser

Bewußtsein uns in demselben real-identischen Akte des Vorstellens **zwei** Objekte bietet, das eine als direkten Gegenstand und objektiven Grund der Wahrnehmung, das andere als indirektes und sekundäres Objekt derselben Wahrnehmung, nämlich uns selbst als tätiges, sehendes, denkendes oder fühlendes Prinzip. Dieses letztere gerade ist die gefühlsmäßige Wahrnehmung des Ichs, das eigentliche unmittelbare Ich-Bewußtsein; es ist die erfahrungsmäßige, konkrete Wahrnehmung unserer Selbst als substantiellen Trägers und physischer Ursache unserer eigenen Tätigkeit.[1])

Wenn wir nun durch Reflexion auf die Tätigkeit unseres Ichs zurückgehen, sie analysieren, Objekt und Akt der Vorstellung von einander trennen, dann erhalten wir das rein ideelle, das begriffliche Ich. Dieses freilich ist ein Begriff, ein Gedanke, wie jeder andere Gedanke auch; aber es ist wesentlich verschieden von dem erfahrungsmäßigen Ich im Akte der Vorstellung selbst, in welchem wir uns selbst wesenhaft und substantiell erfassen, uns Subjekt und Objekt im selben Akte sind. Dies Verhältnis, welches uns ein genauer Einblick in unser eigenes Bewußtsein enthüllt, hat Kant von seinem phänomenalistischen Standpunkt aus vollständig übersehen.

Wenn wir die Analyse und Betrachtung unserer Bewußtseinsvorgänge fortsetzen, so können wir leicht Beweise finden, die uns auch auf begrifflichem, syllogistischem Wege die Substantialität, Einheit, Identität, Geistigkeit und im Anschluß daran die Unsterblichkeit unserer Seele unzweifelhaft dartun: Die Substantialität, weil die Bewußtseinsvorgänge als unsere Tätigkeiten und Zustände auch einen substantiellen Träger und Grund in uns unterstellen; sagt doch Kant selbst: „Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz." Die Einheit und Identität ergibt sich aus der Beziehung all der verschiedenen innern Erlebnisse des vorstellenden Subjektes vermittelst abstraktiver Erkenntnis auf dasselbe Ich und aus der Tatsache der Erinnerung früherer Erlebnisse als der unsrigen, des gleichen Subjektes der jetzigen und frühern Tätigkeit. Die Geistigkeit endlich ergibt sich aus dem wesentlichen, leicht bemerkbaren Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Tätigkeit, zwischen konkreter sinnlicher Vorstellung und allgemeingültigem Begriff.[2]) Das sind keine Paralogismen, d. h. falschen Schlüsse, sondern sie sind ebenso gerechtfertigt, wie wenn der Chemiker auf Grund der chemischen Reaktion

---

[1]) Vergl. a. a. O., I, 33, 46 ff. [2]) A. a. O., I, 60 ff.

gewisse Elemente feststellt, oder wenn der Physiker auf Grund der Erscheinungen von Licht und Elektrizität die Wellentheorie des unsichtbaren Äthers annimmt, oder der Astronom Leverrier aus den Abweichungen der Uranusbahn den bis dahin unbekannten Neptun entdeckte. Ich glaube, daß ein jeder die Empfindung hat, daß wir so der Idee des Ich besser gerecht werden als Kant, daß sie nunmehr ganz andere Bedeutung und Stellung im Seelen- und Menschenleben gewinnt, als ihr Kant zuweisen wollte.

β) Die angeblichen „Antinomien" bezüglich der Welt.

Nun die Idee der Welt: Kant stellt vier Antinomien, d. h. sich entgegengesetzte Behauptungen auf, welche nach seiner Meinung alle gleich berechtigt wären, wofern man sich nicht entschließe, die Welt der Erscheinung von den „Dingen an sich" zu trennen und ganz in das erkennende Subjekt zu verlegen. Denn was von der Erscheinung gelte, brauche nicht vom Ding an sich wahr zu sein. So könne man, meint er, ebenso leicht beweisen, daß die Welt räumlich und zeitlich begrenzt und unbegrenzt sei, was offenbar ein Widerspruch sei; nehme man aber das raum- und zeitlose Ding an sich als Urgrund der Welt an und daneben die räumlich und zeitlich beschränkte Welt der Erscheinung in uns, dann verschwinde der Widerspruch. Allein es wird zunächst niemand entgehen, wie gewaltsam und unannehmbar eine Lösung ist, die sich auf das unerkennbare Weltding an sich berufen muß. Wenn es unbekannt ist, wer bürgt dann dafür, daß es wirklich raum- und zeitlos ist? Ist es übrigens wahr, daß man die Körperwelt nicht als räumlich und zeitlich begrenzt erweisen kann? Ich glaube, das Gegenteil ist der Fall. Da nämlich die einzelnen Weltdinge alle begrenzt, d. h. endlich sind, so kann auch ihre Summe nicht unendlich sein, ebensowenig wie in der Mathematik aus endlichen Zahlen durch Addition je eine unendliche entsteht. Und das Gesetz der Trägheit, der beständigen Energieverwandlungen, das Gesetz der Anziehung, endlich das Gesetz der Entropie, d. h. der allmählichen Abnahme der lebendigen Kräfte, ihrer Umwandlung in potentielle Energie, sind ebensoviele Beweise für die Endlichkeit der Welt nach Raum und Zeit. Kants Nachweis ist also mißglückt.[1])

Die zweite Antinomie ist: Die Welt besteht aus einfachen Teilen, d. h. sie ist atomistisch konstituiert, und die Gegenbehauptung: es gibt

[1]) Vergl. A. a. O., II, 151, 158, 169 ff.

keine einfachen letzten Teile; sie ist also dynamisch konstituiert, ein System von kontinuierlichen Kräften. Kant übersieht ein drittes Glied der Disjunktion, nämlich oder die Welt ist zugleich atomistisch und dynamisch konstituiert, d. h. sie besteht zwar aus kleinsten materiellen Teilen, aber sie wird als Ganzes und in ihren Teilen zugleich durch ein System ihr immanenter Kräfte beherrscht. Und das ist, scheint mir, die einzig richtige Ansicht; es ist die Theorie der alten Schule über die Natur der Körper als Wesenseinheiten von Materie und substantieller, sowie akzidenteller Kräfte. Damit fällt auch diese Antinomie.

Die dritte lautet: Es gibt eine transzendentale Freiheit, der Gegensatz: Es gibt keine empirische Willensfreiheit; alles, auch der menschliche Wille gehorcht der Notwendigkeit. Hier gerade hoffte Kant eine mächtige Stütze für seine Scheidung der Welt der Noumena und der Phänomena zu finden. Denn die Freiheit des Willens als Postulat, als Bedingung der Sittlichkeit stand ihm ebenso fest wie die gesetzmäßige Notwendigkeit des Naturgeschehens. Wolle man also die Willensfreiheit retten, so müsse man sie in die übersinnliche Sphäre der Noumena, der Gedankendinge, verlegen. Der transzendentale Wille jenseits jeder Erfahrung und jedes empirischen Bewußtseins begründe das Reich der Freiheit und Sittlichkeit. Nicht beherrscht vom Gesetz der Kausalität, bestimme er sich selbst durch eine intelligibele Tat, und von dieser freien Entscheidung hänge unser empirisch bestimmtes Bewußtsein, die Richtung unseres Charakters ab; unser Charakter aber bestimme unser ganzes sittliches Handeln.

So sehr nun auch das Bestreben unseres Philosophen anzuerkennen ist, die Freiheit, dies schönste Palladium der menschlichen Natur, aus dem allgemeinen Schiffbruch des Kritizismus zu retten, so sehr scheint uns deren Begründung verfehlt. Woher sollten wir denn das so bestimmte Bewußtsein unserer Wahlfreiheit und damit unserer Pflicht und Verantwortlichkeit haben? Gewiß nicht von unserm intelligibelen Ich, von unserm transzendentalen Bewußtsein; denn ein solches gibt es nicht, wenigstens wissen wir nach Kant selbst nichts davon. Es ist also unser empirisches Bewußtsein, welches uns dieses schönsten Vorzuges der menschlichen Natur gewiß macht; daher muß auch die Wahlfreiheit selbst in unserm empirischen Bewußtsein liegen, eine Tatsache der innern Erfahrung sein, gegen die keine Spitzfindigkeit der Deterministen, der Gegner der Willensfreiheit, aufkommen kann. „Der Mensch ist frei und würde er in Ketten ge-

boren“, sagen wir mit Schiller. Und wer müßte etwas von jener intelligibelen Tat des transzendentalen Ichs, wodurch es in die Sphäre des empirischen Bewußtseins bestimmend eingreifen könnte? Nach Kant ist dies transzendentale Ich als Ding an sich ja unbekannt, raum-, zeit- und kausalitätslos.

Diese Erklärung der Freiheit ist also nicht nur in sich unverständlich, sie widerspricht nicht nur unserm Bewußtsein, sondern sie steht auch im Gegensatz zu Kants Prinzipien selbst. Nur deshalb konnte er auf solche Irrwege geraten, weil er die Natur der menschlichen Freiheit falsch auffaßte, als stände sie im Widerspruch zu dem Gesetz der Kausalität, und weil er dies letztere nicht richtig formuliert. Die Willensfreiheit besteht nicht darin, daß der freie Entschluß keine Ursache habe, und nur dies wäre gegen das Prinzip der Kausalität; auch der freie Akt hat eine Ursache und zwar sogar eine dreifache: eine logische, eine psychologische und eine physische; die l o g i s c h e ist das von der Erkenntnis vorgestellte Gut mit den dazu treibenden Motiven; es ist die Zweckursache, wie die Philosophen sie nennen. Die p s y c h o l o g i s c h e sind die natürlichen Neigungen, die von Geburt aus in uns ruhen und sofort erwachen und reagieren, wenn ein Gut oder Übel in unsern Gesichtskreis tritt; daher die vielen innern Kämpfe, welche der auf das Gute gerichtete Wille zu bestehen hat. Die p h y s i s c h e Ursache endlich ist der Wille selbst, zunächst als unfreie Naturkraft, welche, wie wir bereits sahen, dem erkannten Gut gegenüber spontan und naturnotwendig sich regt, dann aber auch als freie Kraft auf Grund der Überlegung, welche diesen unwillkürlichen Regungen in voller Zustimmung folgt oder sie abweist. Der freie Entschluß hat also wohl seine Ursache, wie jedes andere Naturgeschehen, aber diese Ursache ist keine notwendig wirkende, sondern eine frei sich betätigende, und darin liegt gerade der Wert oder Unwert der menschlichen Willenshandlung. „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet“, sagt Goethe so treffend und so wahr.

Dazu kommt, daß Kant das Kausalgesetz falsch formuliert, nämlich: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“ Regelmäßige Aufeinanderfolge von Veränderungen wäre also das charakteristische Merkmal für das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Demnach wäre eine einmalige freie Tat nicht möglich, wenigstens die erste im Leben, weil ihr keine

andere nach einer Regel vorausgeht und auch nichts regelmäßig folgen muß. Gibt es aber keine erste freie Tat, dann gibt es auch keine zweite, keine dritte, überhaupt keine mehr. Und wenn nun, wie das öfter geschieht, Ursache und Wirkung zu gleicher Zeit wahrgenommen werden, z. B. Licht und Wärme der Sonne, wie soll man dann die Ursache von der Wirkung unterscheiden? Oder wenn gar die Wirkung früher als die Ursache erscheint, z. B. ich höre einen Schuß und sehe dann erst den Schützen; ich sehe die Dinge der Welt und bilde dann erst den Begriff Gott, wie kann ich da wissen, was Ursache, was Wirkung ist? Und wie oft gibt es regelmäßige Aufeinanderfolge ohne ursächliches Verhältnis? So folgt die Nacht regelmäßig dem Tage und umgekehrt, und doch nennt niemand den Tag Ursache der Nacht. Kant verwechselt also hier Naturgesetzlichkeit, welche man auch als Kausal*gesetz* bezeichnet mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung überhaupt oder mit dem Kausal*prinzip*[1]). Seine ganze Argumentation ist also sowohl in sich, wie in ihren Voraussetzungen verfehlt.

Die vierte Antinomie endlich lautet: Es gibt in der Welt etwas Notwendiges als Teil oder Ursache derselben. Der Gegensatz: Es gibt nichts Derartiges in der Welt. Da diese Antinomie sich mit dem Gegenstand der dritten Idee, der Idee Gottes, beschäftigt, so wird diese Antinomie mit der Rettung der Objektivität der theologischen Idee ihre Erledigung finden.

γ) Die „Sophistikationen" bezüglich der Gottesbeweise.

„Auch *diese theologische Idee*, die höchste von allen, der Schlußstein aller wissenschaftlichen Erkenntnis, soll nach Kant nur regulative Bedeutung, aber keine objektive Gültigkeit beanspruchen." Er sucht dies nachzuweisen, indem er die hergebrachten Gottesbeweise einer Kritik unterzieht und sie nicht stichhaltig findet. Zunächst gilt dies für den *ontologischen* Beweis, welcher aus dem Begriff des unendlichen und vollkommensten Wesens, — das ist aus der Idee Gottes, wie wir sie tatsächlich haben, Gottes Dasein erschließt, da das unendliche Wesen auch diese Vollkommenheit besitzen müsse. Mit Recht verwirft Kant diesen Beweis, den vor ihm Anselm, Duns Skotus, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Wolff und ihre Schüler geführt hatten. Allein vermutlich blieb es ihm unbekannt, daß weit-

---

[1]) Lang, Das Kausalproblem, 1904, I, 452 ff. Siehe Grundfr. II, 290 ff.

aus der größte Teil der alten Schule, an ihrer Spitze Thomas von Aquin, den ontologischen Beweis abgelehnt hatte.

Aber auch der **kosmologische** Beweis, welcher aus der Existenz der zufälligen, veränderlichen, endlichen Wesen auf das Dasein eines notwendigen, unendlichen, aus sich existierenden Wesens schließt, ein Beweis, der schon seit Plato [1]) und Aristoteles [2]) in höchster Ehre stand und als unbedingt zwingend galt, auch dieser Beweis findet bei Kant keine Gnade. Zwar nennt er ihn dem natürlichen Menschenverstande durchaus angemessen und schreibt ihm eine gewisse Gründlichkeit zu [3]), aber er habe zwei Hauptgebrechen: Erstens, er falle zurück in den ontologischen Beweis; zweitens, er wende die Kausalität an auf Dinge außerhalb der Grenzen sinnlicher Erfahrung.

Indessen der erste Einwand ist ganz unberechtigt. Der ontologische Beweis hatte einfach aus dem allbekannten Begriff des vollkommensten Wesens geschlossen, dieses Wesen müsse dann auch existieren, da ihm sonst eine Vollkommenheit gebreche; er untersuchte nicht, ob dieser Begriff auch zu Recht bestehe. Dagegen zeigt der kosmologische Beweis zunächst aus der wirklichen Existenz zufälliger, endlicher Wesen, daß deren Existenz ein notwendiges, unendliches Wesen unterstelle, das Grund ihrer Existenz sei, aber den Grund seines eigenen Daseins in sich haben müsse. Der ontologische Beweis geht also einzig von dem Inhalt, von der bloßen Möglichkeit des gegebenen Begriffes Gottes aus und sucht daraus Gottes Existenz als Merkmal zu gewinnen; der kosmologische dagegen geht von der wirklichen Existenz endlicher Wesen aus und tut den Gottesbegriff als berechtigt dar.

Nehmen wir ein Beispiel. Stelle man sich eine bekannte Person vor als Millionär. Das ist gewiß eine in sich mögliche, widerspruchslose Vorstellung; denn es gibt ja tatsächlich so glückliche Leute. Wenn man jetzt aber allein auf Grund der Vorstellung urteilte: Diese Person ist wirklich Millionär, so ist dies Urteil jedenfalls willkürlich und wohl meistens falsch. Es war dies ein ontologischer Schluß aus dem bloßen Begriff, d. h. von der logischen Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Nun setzen wir den Fall, man erhalte Einblick in die Steuerliste oder es gerät einem der Steuerzettel der Person in die Hand, und man sieht, daß sie mit einem Einkommen von über 50 000 Mark eingeschätzt ist, welches einer Million Vermögen entspricht; jetzt bilden wir nicht nur die Vorstellung von der Person als Millionär, sondern wir urteilen mit Recht: das ist ein Millionär, nicht nur in meiner Vorstellung, son-

[1]) Phaedros, c. 24. [2]) Phys., VIII, 5—10; Metaph. XII, 6—12.
[3]) Kr. d. r. V., S. 450 ff.

dern auch in Wirklichkeit. Gerade so verfährt auch der kosmologische Gottesbeweis, wenn er von der Wirkung auf die Ursache, von dem Zeichen auf die bezeichnete Sache schließt. Er ist also sehr verschieden von dem ontologischen Beweis, und es ist schwer verständlich, daß Kant das nicht eingesehen hat; man sieht an ihm, wie groß die Macht der vorgefaßten Meinung ist.

Der zweite Einwand, das Kausalprinzip dürfe nicht auf Dinge an sich jenseits der Erfahrung angewendet werden, fällt mit dem ganzen System Kants von selbst. Das Kausalprinzip ist eben ein analytisches Prinzip von absoluter Notwendigkeit und Allgemeinheit für jedes Geschehen, mag es in das Gebiet unserer Erfahrung einschlagen oder über dessen Grenzen hinaus gehen. Wo also eine Wirkung auf Ursachen der Erfahrung nicht zurückgeführt werden kann, da müssen wir zu übersinnlichen Ursachen greifen, wollen wir wirklich als denkende Menschen zu den höchsten Gründen der Dinge vordringen und so weit als möglich die Rätsel des Daseins lösen.[1] Für unsern forschenden Verstand irgendwo Schlagbäume, Barrieren willkürlich aufrichten oder ihm Scheuklappen anlegen wollen, zeugt nicht von Freiheit des Geistes und Voraussetzungslosigkeit der Forschung Kant hat vergessen, daß er wiederholt, sei es bewußt oder unbewußt, selbst die Kausalität auf Dinge an sich angewendet, z. B. wenn er das Ding an sich unsere Sinnlichkeit affizieren, wenn er das transzendentale Ich die „Erscheinungen" hervorbringen und durch Vermittlung der vielgestaltigen Einbildungskraft — wieder ein „Ding an sich" — dem empirischen Bewußtsein vorstellen, wenn er dasselbe transzendentale „Ich" die „freie Tat" setzen und den kategorischen Imperativ als sittliches Gebot aufstellen läßt. Kant hat sich also vergeblich bemüht, das „ganze Nest von dialektischen Anmaßungen", welche im kosmologischen Beweis liegen sollen, durch seine transzendentale Kritik zu zerstören; er ist selbst dem „transzendentalen Schein" dabei zum Opfer gefallen.

Prüfen wir endlich das physikotheologische Argument; es schließt von der wunderbaren Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt auf einen überweltlichen intelligenten Urheber, der nur ein göttliches Wesen sein kann. Kant selbst schildert diese Wunder der Natur und Größe der Welt mit Worten, so beredt, so bilderreich, ich möchte sagen, in so poetischer Stimmung, daß man den trockenen, kalt und streng abstrakten Philosophen für einen Augenblick vergessen könnte; er bekennt, daß „unser Urteil vom Ganzen (der Welt) sich in ein

[1]) Siehe Grundfr. II, 291 ff.

sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß." Ebenso gesteht er, daß gerade dieser Beweis „der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessen sei". In der Tat begegnet uns dieser Gottesbeweis schon an der Schwelle der wissenschaftlichen Philosophie, von Pythagoras, Heraklit und Anaxagoras angefangen. Diesen Beweis haben auch die größten Denker des Altertums, ein Sokrates[1]), Plato[2]), Aristoteles[3]) hochgehalten, und besonders hat Cicero[4]), der gefeierte römische Redner und Philosoph, öfter mit oratorischer Kraft denselben entwickelt. Trotzdem findet Kant ihn nicht stichhaltig. Weshalb? Erstens weil er ein Analogieschluß sei, also nicht logisch streng beweise; zweitens selbst wenn er beweiskräftig wäre, tue er nur dar, daß es zwar einen höchst weisen, aber nicht einen *unendlichen* Weltordner gäbe. Daher müsse er sich wieder auf den kosmologischen und damit auf den ontologischen berufen. Drittens seien die Zwecke in der Natur nicht objektiv.

Also der physikotheologische Schluß soll ein Analogieschluß sein, etwa so: Wir sehen, daß menschliche Kunstwerke von intelligenten Künstlern herstammen, also verlangt auch das wunderbare, alle menschliche Einsicht weit überragende Kunstwerk der sichtbaren Welt, wie sie sich im Laufe der Gestirne, in den chemischen und physikalischen Gesetzen der Naturvorgänge offenbart, einen den menschlichen Geist weit überragenden, intelligenten, überweltlichen Urheber, einen göttlichen Künstler[5]). Freilich, in dieser Form wäre der *teleologische* Schluß — so nennen wir ihn heute — wirklich ein Analogieschluß; und wenn er auch in dieser Form nicht streng beweisend wäre, würde er dennoch auf jeden denkenden Menschen seinen Eindruck nicht verfehlen. Kant selbst gesteht, daß er „einen unwiderstehlichen Eindruck" hervorrufe. Allein so lautet der Beweis tatsächlich nicht; er schließt vielmehr auf

[1]) Xenoph. Memorab. I, 4; [2]) Phileb. 28; [3]) Phys. II, 4—9.

[4]) De natura Deorum, II, 37.

[5]) Analogieschlüsse sind namentlich in der Naturwissenschaft sehr häufig: so der Schluß von der Ähnlichkeit der Erscheinungen der Reflexion, Interferenz des Lichtes und Schalles mit den entsprechenden Vorgängen der Wellenbewegung im Wasser auf den Äther bezw. die Luft und ihre Wellenbewegung; so der Schluß von den dunklen Spektrallinien im Spektrum der Sonne auf die Existenz gewisser Grundstoffe in der Sonnenatmosphäre, die irdischen Elementen und ihren Spektrallinien entsprechen; so der Schluß von der Abplattung der Plateau'schen rotierenden Ölkugel an den Polen auf die Rotation und den einst feuerflüssigen Zustand unserer an den Polen abgeplatteten Erde. (Siehe Grundfr. II, 347 ff.)

folgende Weise: Jede Ordnung verlangt einen Ordner und zwar einen intelligenten Ordner. Nun aber erscheint in der Welt allüberall vom Himmelszelt bis zu dem Sandkörnlein am Meer, in der organischen wie in der anorganischen Natur nicht nur Ordnung überhaupt, sondern die wunderbarste, alle menschliche Weisheit unermeßlich überragende Ordnung und Schönheit. Also verlangt diese Ordnung einen Ordner und zwar einen über alle Maßen intelligenten Urheber. Wir gehen hier nicht von menschlichen Kunstwerken aus, sondern vom Begriff der Ordnung und des Gesetzes selbst, welche einen Ordner, einen Gesetzgeber verlangen, wie die Wirkung die Ursache unterstellt. Wir schließen also auf Grund des Kausalprinzipes, nicht auf Grund der Ähnlichkeit; es ist demnach kein Analogieschluß. Freilich können wir diesen Schluß nunmehr illustrieren und bekräftigen durch einen Analogieschluß, durch den Hinweis auf die menschliche Kunsttätigkeit. Auf diese Weise wird die logische Kraft unseres streng deduktiven Schlußverfahrens den weniger im dialektischen Denken geschulten Zuhörern fühlbarer gemacht. Kant hat also den streng deduktiven teleologischen Beweis verwechselt mit dem erst zur Illustration desselben herangezogenen Analogieschluß.

Es ist nun wahr, daß der bisher geführte Beweis noch nicht streng einen unendlich weisen Urheber des Kosmos erschließt; darauf weist Kant mit Recht hin. Allein daraus folgt nur, daß wir den teleologischen Beweis, der bisher gleichsam nur grundgelegt ist, weiterführen müssen. Das geschieht, indem wir nachweisen, daß diese weltordnende Intelligenz nicht in den Weltdingen selbst liegt, auch nicht einem überweltlichen, aber in sich endlichen Geiste, einem Weltdemiurgen, zuzuschreiben ist, da die Ordnung der Welt keine bloß äußerliche ist, wie die der Teile eines Uhrwerkes, sondern im Wesen der Weltdinge selbst, z. B. im Wesen der Elementarbestandteile des Organismus veranlagt erscheint, also von dem herrühren muß, der die Dinge selbst ins Dasein gerufen, von einem Weltschöpfer, und das kann nur ein unendliches Wesen sein, welches ohne Materie und Instrumente durch das Wort seiner Allmacht in einem Augenblick die Welt ins Dasein rief. So erhebt sich der teleologische Beweis zu einem vollgültigen Argument für das Dasein Gottes, ebenbürtig und gleichwertig dem kosmologischen. Kant selbst hat diese Gedanken ganz in unserem Sinne in einer früheren Schrift vom Jahre 1763: Der einzigmögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins

Gottes entwickelt (6. Betrachtg.), und es ist zu bedauern, daß er sich derselben jetzt nicht mehr erinnerte.

Der Grund, weshalb Kant, der große Denker, dies nicht eingesehen, liegt wohl in seiner subjektiven Auffassung des Zweckes. Von seiner Erkenntnistheorie ausgehend, wonach wir die Dinge an sich und deren Verhältnisse nicht erkennen, sondern selbst aus den subjektiven Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens heraus das Weltbild als Erscheinung konstruieren, glaubt er auch und muß es glauben, daß die Ordnung und die Zwecke in der Natur nicht objektiv gegeben seien, wie sie uns erscheinen, daß sie ohne unsere Erkenntnistätigkeit überhaupt nicht existierten. Er sagt selbst: „So übertrieben, so widersinnig es auch lautet, zu sagen: „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formellen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstand, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung“ (Rosenkr. 114, Reklam 134): „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.“ [1]) Ja, er sagt ausdrücklich, daß wir erst „die Zwecke in die Natur hineinschauen“. Dann freilich können Ordnung, Zweck und Gesetz nicht die objektive Grundlage eines Gottesbeweises bilden, wenn sie nur Produkte unserer individuellen Natur sind.

Allein wir haben uns überzeugt, daß dieser subjektive Standpunkt Kants vollständig verfehlt ist. Wer wird sich auch vermessen, mit dem Baccalaureus bei Goethe zu glauben, daß er den Gestirnen ihre Bahnen vorgeschrieben, daß er dem Sauerstoff und Wasserstoff die Gesetze gegeben, nach welchen sie in Gewicht und Maß sich verbinden, daß er Licht, Elektrizität und Luft in ihren verschlungenen Bewegungserscheinungen geregelt, daß er die wundervollen Krystallformen geschaffen, daß er in die Organismen bis zum Menschen hinauf die Gesetze ihrer Entwickelung gelegt. Mit Recht nennt Kant selbst eine solche Ansicht „widersinnig“, und doch vertritt er sie. Sein, Ordnung und Gesetz, Ziel und Zweck sind in die Dinge selbst hineingelegt; in und an ihnen nehmen wir sie wahr, und so bilden sie für den denkenden Geist die Stufen, die Leiter, auf deren Sprossen er bis zu den Höhen der Gottheit selbst hinaufsteigen kann. [2]) Wir sahen, daß schon die Grundlagen und Voraussetzungen der Kantschen Erkenntnislehre unannehmbar sind, die tiefste Quelle all seiner Verirrungen. Es war eine

---

1) Lang, a. a. O. S. 444.

2) Siehe Grundfr. II, 128 ff.

falsche Weichenstellung, und so mußte der Zug entweder auf ein totes Geleise geraten oder mit anderen zusammenstoßen und Unheil anrichten. Wir sahen dann, wie Anfang und Ende seines Systems im Widerspruch stehen, wie seine Anschauungsformen der Sinnlichkeit, seine Denkformen und Urteile des Verstandes, seine Vernunftideen nicht begründet sind und vielfache Widersprüche in sich bergen, wir sahen, wie er das Gebiet übersinnlicher Wahrheiten unsern Blicken verschließt, wie er die heiligsten Überzeugungen der Menschheit über Seele, Welt und Gott antastet und damit die Grundlage des sittlichen und religiösen Lebens wenigstens theoretisch zerstört.

War das wirklich Kants Absicht? Gewiß nicht, er wurde eben durch die Konsequenz seiner subjektivischen Erkenntnislehre dazu gedrängt, und man muß gestehen, daß er diese Folgerungen auch ehrlich ausgesprochen. Aber er fühlte, daß er dabei nicht stehen bleiben konnte. Zu sehr drängte sich ihm die Wichtigkeit des sittlichen und religiösen Problemes auf, und er suchte nun es auf eine andere Grundlage zu stellen, nämlich auf den Glauben und das Bedürfnis des Herzens, auf die praktische Vernunft, wie er es nannte. Ja, er glaubte, damit der Religion einen Dienst zu erweisen.[1]) In der Meinung, die alten Beweise für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ließen sich nicht mehr aufrecht erhalten, gab er sie preis, um sie auf neuer, unanfechtbarer Grundlage zu fundieren; er wollte das Gebiet der reinen und der praktischen Vernunft, die Sphäre des Rationalismus und des Glaubens für immer trennen und so die Freiheit und Unabhängigkeit beider sichern. Die alte Schule hatte einen friedlichen Bund zwischen Wissen und Glauben gestiftet: Fides quaerens intellectum war ihr Grundsatz[2]); Kant dagegen setzte eine unübersteigliche Kluft zwischen beide, um alle feindlichen Zusammenstöße unmöglich zu machen. Daher sagt Paulsen mit Recht, daß seine Philosophie antiintellektualistisch und voluntaristisch ist.[3]) Paulsen hält diese fundamentale Scheidung zwischen theoretischer Einsicht und praktischem Bedürfnis des Herzens für ein Glück und glaubt, daß „Kant wieder hervortreten werde als der legitime Führer. Denn der Glaube an Ideen ist das Herz seiner Philosophie, der Glaube an die Freiheit, an die Wahrheit, an die

---

[1]) Paulsen, Philosophia militans, S. 50.

[2]) Augustinus, De Trinit. I, 1 sermo 43; Anselmus, Proslog. c. 1. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, 268.

[3]) A. a. O. S. 45.

Gerechtigkeit, der Glaube an das Gute, der Glaube der Vernunft an sich selbst." [1])

III. Einfluß der Kantschen Erkenntnislehre auf die Entwicklung der philosophischen und religiösen Anschauungen.

Werden oder sollen diese Hoffnungen sich jemals erfüllen? Ich glaube nicht; denn der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben, zwischen reiner und praktischer Vernunft ist für den Menschen, der Verstand und Herz zugleich ist, der die Interessen beider gewahrt sehen will, unerträglich. Widerspruch ist der Tod der Wahrheit und damit der Grundlage aller höheren Güter für das Herz. Wir glauben, daß eine andere Größe moderner Wissenschaft eher Recht hat mit ihrem Urteil über die Kantsche Philosophie und deren Einfluß auf die ganze folgende Entwicklung und Verirrung dieser Wissenschaft in unserm Vaterlande und weit darüber hinaus. Es ist Dubois Reymond, der in seinem berühmten Vortrage: Die sieben Welträtsel [2]) sich in folgender Weise äußert:

„Seit der Umgestaltung der Philosophie durch Kant hat diese Disziplin einen so esoterischen Charakter angenommen, sie hat die Sprache des gemeinen Menschenverstandes und der schlichten Überlegung so verlernt, sie ist den Fragen, die den unbefangenen Jünger am tiefsten bewegen, so weit ausgewichen, oder sie hat sie so sehr von oben herab als unberufene Zumutungen behandelt, sie hat sich endlich der neben ihr emporwachsenden neuen Weltmacht, der Naturwissenschaft, so lange feindselig gegenübergestellt: daß nicht zu verwundern ist, wenn namentlich unter Naturforschern das Andenken selbst an ganz tatsächliche Ergebnisse aus frühern Tagen der Philosophie verloren ging. Einen Teil der Schuld trägt wohl der Umstand, daß die neuere Philosophie zur positiven Religion meist in einem negierenden, mindestens in keinem klaren Verhältnis sich befand, und daß sie, bewußt oder unbewußt, es vermied, sich über gewisse Fragen unumwunden auszusprechen. . . So kommt es, daß bei den Philosophen von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an die packendsten Probleme der Metaphysik sich nicht unverhohlen, wenigstens nicht in einer dem induktiven Naturforscher zusagenden Sprache aufgestellt und erörtert finden. Auch das möchte einer der Gründe sein, warum die Philosophie so vielfach als gegenstandslos und unersprießlich bei Seite geschoben wird, und warum jetzt, wo die Naturwissenschaft selber an manchen Punkten beim Philosophieren angelangt ist, oft solch ein Mangel an Vorbegriffen, solche Unwissenheit im wirklich Geleisteten sich zeigt." Seit mehr denn 40 Jahren hat man das Kantsche System wieder zu beleben gesucht; es war vor allem Friedrich Albert Lange, welcher in seiner „Geschichte des Materialismus" (1866) die Rückkehr zu Kant anbahnte, und in seine Fußtapfen traten eine Reihe hochbegabter Männer. Und was

[1]) S. 68. [2]) S. 64 ff.

ist der Erfolg? Hat man so die Einigkeit erzielt, die Philosophie neu belebt? Nein, derselbe Paulsen sagt uns in derselben Schrift: „Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen Einhalt getan."

Es läßt sich nicht leugnen, daß alle auf Kant folgenden philosophischen Systeme, so verschieden sie auch waren, sich auf ihn berufen konnten und mehr oder weniger direkt an ihn anknüpften oder von ihm ausgingen: so der subjektive Idealismus verbunden mit einem bald mehr intellektualistisch, bald mehr voluntaristisch gefärbten Pantheismus, wie er in den Systemen von Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer seine höchsten Triumphe feierte, und auch heute noch in den philosophischen Anschauungen eines Wundt, Paulsen und E. v. Hartmann durchklingt. Ja sogar die Sensualisten und in ihrem Gefolge die Materialisten von Feuerbach bis Büchner und Haeckel, scheinbar die Antipoden des Idealismus, aber in ihrer monistischen Grundanschauung trotzdem eng mit ihm verwandt, besonders aber die dem Skeptizismus nahe stehende Richtung des Positivismus der modernen Naturforscher, wie sie ein Helmholtz, Virchow, Dubois-Reymond vertraten, — sie alle können sich in gewisser Beziehung auf Kant berufen, welcher die Gewißheit und objektive Gültigkeit unseres Erkennens auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung beschränkt hatte. So hat Kant gleichsam alle Irrtümer, die er überwinden wollte, wieder im Keime in sein System aufgenommen, und er kommt einem vor wie der Riese Samson, der die Säulen des Saales stürzte und seine Feinde, die Philister, unter dessen Trümmern begrub, aber zugleich auch selbst den Untergang fand. Am meisten Anstoß aber erregte von jeher das Schlußresultat der Kantschen Erkenntnislehre, daß wir von Gott, Welt und Seele keine sichere Verstandeserkenntnis erlangen könnten.

Gerade diese Wahrheiten galten von alters als der höchste Besitz des menschlichen Geistes und vor allem als die Grundlage jeder sittlichen und religiösen Überzeugung, als die Basis aller menschlichen Hoffnungen für das Jenseits. Gewiß, Kant wollte diese Wahrheiten nicht preisgeben, sondern sie auf ethischer Grundlage, als Postulate der Sittlichkeit, wiedergewinnen; er wollte sie, wie man sich drastisch ausdrückte, durch das Hinterpförtchen der praktischen Vernunft wieder einschmuggeln, nachdem er sie zum Tore der reinen Vernunft im Namen der Wissenschaft öffentlich hinausgeworfen hatte.

Allein alle Welt fühlte den verhängnisvollen Riß, den unversöhnlichen Widerstreit zwischen reiner und praktischer Vernunft, und die natürliche Folge war, daß Zweifelsucht die Geister, namentlich die studierende Jugend, befiel. Schon Herder führte bittere Klage darüber.[1]) Ein Echo dieser inneren Kämpfe, die wohl durch Kants Lehren hervorgerufen sein dürften, finden wir in Schillers Lied vom Jahre 1786: Die Ideale:

„Erloschen sind die heiteren Sonnen, Die meiner Jugend Pfad erhellt. Die Ideale sind zerronnen, die einst das trunk'ne Herz geschwellt; Es ist dahin der süße Glaube An Wesen, die mein Traum gebar, Der rauhen Wirklichkeit zum Raube, Was einst so schön, so göttlich war." Deutlicher spricht Schiller sich später aus, als er „Einem jungen Freunde, der sich der Weltweisheit zuwandte", ein Gedicht widmete: „Bist Du bereit und reif, das Heiligste zu betreten, Wo den verdächtigen Schatz Pallas Athene verwahrt? Weißt Du, was Deiner dort harrt? wie teuer Du kaufest: Daß Du ein ungewiß Gut mit dem gewissen bezahlst? Fühlst Du Dir Stärke genug, der Kämpfe schwersten zu kämpfen, Wenn sich Verstand und Herz, Sinn und Gedanken entzwei'n? Mut genug, mit des Zweifels unsterblicher Hydra zu ringen, Und dem Feind in Dir selbst männlich entgegen zu gehen? Mit des Auges Gesundheit, des Herzens heiliger Unschuld Zu entlarven den Trug, der Dich als Wahrheit versucht? Fliehe, bist Du des Führers im eigenen Busen nicht sicher, Fliehe den lockenden Rand, ehe der Schlund Dich verschlingt! Manche gingen nach Licht und stürzten in tiefere Nacht nur. Sicher im Dämmerschein wandelt die Kindheit dahin."

Dazu kam, daß Kant, besonders in seinem Werk: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vom Jahre 1794" gegen die positive christliche Religion auf Grund der Resultate seiner Kritik der reinen praktischen Vernunft Stellung nahm. Kein Wunder, daß er von den Theologen seiner Konfession in Berlin verklagt wurde. Die Folge war, daß der strenggläubige König Friedrich Wilhelm II. durch seinen Minister Wöllner, einen frühern protestantischen Pfarrer, im Jahre 1794 an Kant das Verbot erließ, in Zukunft noch weiter über Religion Vorlesungen zu halten, ein Verbot, welches mit dem Tode des Königs im Jahre 1797 hinfällig wurde. Doch Kant, der 73jährige Greis, vom Alter gebeugt, trat mehr und mehr von dem wissenschaftlichen Schauplatze zurück, während der Same, den er gestreut, aufging und in den Systemen von Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer usw., die sich schnell nacheinander ablösten, seine Früchte trug, Früchte, die dem Baume der Erkenntnis, an dem sie reiften, entsprachen.

---

[1]) Willmann, Geschichte des Idealismus III, 622.

Literatur: Kant, Kritik der reinen Vernunft 1781 u. 1787. (Ausgaben von Rosenkranz, Kehrbach, Hartenstein, Kirchmann, B. Erdmann, Adickes, Vorländer, Valentiner, Reklam, Meyers Volksbücher, Akademie d. Wissensch. in Berlin); Kritik der praktischen Vernunft 1788; Kritik d. Urteilskraft 1790; Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik 1783. — Die Schriften über Kant füllen eine ganze Bibliothek, siehe Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II [10], 316 ff. — Eisler, Philosophen-Lexikon 1912, 311 ff. — Paulsen, Kant 1904[4] — Külpe, Kant 1906 — Uphues, Kant u. s. Vorgänger 1906 — B. Erdmann, Kan's Kritizismus 1878 — Willmann, Geschichte des Idealismus 1907[2] II — Zeitschrift: Kantstudien, herausgegeben von Vaihinger u. Bauch — Sentroul, L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote 1905 (Preisgekrönte Schrift), deutsch übersetzt 1910. — Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus 1906. — Gisler, Der Modernismus 1912[2], S. 332 ff., 441 ff. — Beßmer, Philos. u. Theologie des Modernismus 1912, 520 ff. — Pesch Tilm. († 1899), Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste; Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft; Das Weltphänomen (Erg.-Hefte zu Stimmen aus Maria-Laach 1876, 1879, 1881); (Nr. 1, 3, 16.)

X. Westerius, Das Glückseligkeitsstreben in der kantischen und thomistischen Ethik 1914 (Hamm, Breer u. Thiemann).

Schwarz, Immanuel Kant als Pädagoge 1915 (Langensalza, Pädagogisches Magazin, H. 607).

Druckfehler.

Seite 2 Zeile 5 von oben lies sittliche statt ittliche.
Seite 39 „ 17 „ „ „ Subjekt statt Objekt.
Seite 48 „ 2 von unten lies vor sagen: könnten wir.



Anhang.

Zu S. VI ff. E. v. Hartmann, der Berliner Philosoph des „Unbewußten", schreibt in seinem Werke: „Die Selbstzersetzung des Christentums", 1875², über das scholastische System: „Es ist ein wunderbar in sich geschlossenes Gedankensystem, von welchem nur derjenige gering denken kann, der die Feindschaft gegen dasselbe noch nicht überwunden und zur Objektivität geläutert hat." Und Paulsen, der einst hochberühmte Philosophie-Professor in Berlin († 1908), der wie kaum ein anderer mitten in den philosophischen Strömungen der Neuzeit stand, nennt die scholastische Philosophie ein „mit weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Spielraum zur Betätigung läßt, um sie zuletzt wieder an ihre Grenzen zu erinnern, auf die höhere Quelle der Wahrheit zurückzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Philosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Maße geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems gibt es nicht. Die Hegel'sche Philosophie war die letzte, die eine solche Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie . . . Ein Versuch der Sammlung unter Kants' Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktiönchen und Indvidualismen Einhalt getan. Das Wort von dem Bankerott der Wissenschaft, das jetzt (1901) von Paris herübertönt, enthält eine tiefe Wahrheit: Ein Positivismus der Wissenschaft ohne Philosophie führt zum Bankerott und treibt dem Positivismus der äußeren Autorität in die Arme" (Philosophia militans, 1901², S. 65 ff.). Wundt, der Leipziger Philosophieprofessor, heute wohl die gefeiertste Persönlichkeit auf dem Gebiete der Philosophie, bekennt mit tiefem Bedauern (System der Philosophie, 1897², S. 158): „Noch heute besteht über die fundamentalsten Begriffe der subjektiven und objektiven Erfahrung dieser Streit der Meinungen. Ein Ziel, bei dem der Kampf ein Ende nähme, scheint völlig aussichtslos zu sein." Falkenberg, der als Geschichtsschreiber der Philosophie hochgeschätzte Erlanger Professor, gesteht in seiner 1890 gehaltenen Rektoratsrede: „Die Erwartung, unter der Fahne der Erkenntnislehre die verschiedenen Bestrebungen sich einigen zu sehen, ist nur sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen; denn das Gemeinsame ist mehr eine Stimmung, als eine Arbeitsgewohnheit, geschweige ein System, eine Grundeinheit. Eine der schlimmsten Folgen jener Zeitströmung ist der nicht selten zu beobachtende Zwiespalt zwischen dem, was der Forscher als Privatmann

glaubt, und dem, was er vor dem Forum der Fachgenossen vertritt, die Trennung von persönlicher Überzeugung und Wissenschaftsbetrieb." Also der Standpunkt der doppelten Wahrheit: Es kann etwas wahr sein vom Standpunkt der Wissenschaft, was vom Standpunkt des Glaubens falsch ist und umgekehrt!

Daß es in unsern Tagen nicht besser geworden ist, sagt uns der hochbetagte Philosoph Opitz in seiner Schrift: „Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker", Leipzig, 1915: „Da auch die Neukantianer im Grunde genommen mit Kant nichts anzufangen wissen, kann es nicht wundernehmen, daß eine wirkliche Neuorientierung der Philosophie der Gegenwart als Wissenschaft auch durch die Neukantianer nicht erfolgt ist . . . Anstatt solcher Neuorientierung in der Richtung der Wissenschaftlichkeit herrscht in der Philosophie vielmehr auch gegenwärtig noch die denkbar größte Verwirrung und Zerfahrenheit ... Ein jeder kämpft mehr oder weniger auf eigene Faust ... Ein derartiger Zustand ... hat tatsächlich einen Stich ins Pathalogische" (vergl. Stimmen der Zeit, 48. Jahrg. (1918, S. 136). Selbst ein so gemäßigter Beurteiler, wie der Philophieprofessor Oesterreich, spricht im Vorwort der Neubearbeitung des 4. Bandes der Geschichte der Philosophie von Überweg (1916), der besten, die wir haben, „von der außerordentlichen Zerklüftung des philosophischen Denkens der Gegenwart. Den letzten Abschnitt der deutschen Philosophie leitet er ein mit dem Geständnis: „Die Ohnmacht des philosophischen Denkens gegenüber dem Leben, welche für die Mitte des 19. Jahrhunderts so charakteristisch ist, dauert auch im letzten Drittel des Jahrhunderts noch an" (Stimmen der Zeit a. a. O.). Zu welcher Philosophie soll man nun seine Zuflucht nehmen, wenn nicht zu der philosophia perennis, die allein die großen Probleme des menschlichen Lebens zu lösen vermag? Oder soll man darauf verzichten, die Wahrheit zu finden und sich einer stumpfen Resignation hingeben, dem Pessimismus sich in die Arme werfen?

Zu S. 65 ff. Windelband schreibt a. a. O.: „Seine ersten großen metaphysischen Nachfolger, die ganze Generation von Fichte bis zu Herbart, haben sich diese Momente nicht entgehen lassen, sie haben daraus die Bausteine gemacht, mit denen sie die kühnen Gebäude ihrer metaphysischen Systeme aufrichteten, jedes darunter hat seine Grundlage in der Weltanschauung der kritischen Philosophie."

Das erste, was man in der Philosophie Kant's beanstandete, war das rätselhafte unbekannte „Ding an sich". Von diesem Punkte

aus entwickelten sich daher die verschiedensten philosophischen Richtungen. Fichte, der genialste Schüler Kant's, faßte das Ding an sich auf als das uns am besten bekannte absolute Ich, das durch sein Erkennen und Wollen, das Nicht-Ich, die phänomenale Welt hervorbringt: es ist der idealistische Pantheismus. Kant nannte ihn daher den tölpelhaftesten seiner Schüler. Schelling dagegen erklärte das Ding an sich als die absolute Identität von Geist und Natur, von Gott und Welt, eine Identität, die sich durch innere Differenzierung zur Natur- und Geisteswelt entwickelt — es ist der objektive Pantheismus. Hegel nennt das Ding an sich die absolute Idee des Seins, die sich zur Welt der Erscheinung durch logische Prozesse entwickelt; es ist der phänomenale Pantheismus. Schopenhauer, E. v. Hartmann, Paulsen, Wundt u. a. fassen das Ding an sich als Weltwillen, es ist der voluntaristische Monismus oder Pantheismus.

Auch heute noch gestehen die Verehrer Kant's, daß das „Ding an sich" der schwächste Punkt im Kant'schen System sei. Professor Bauch, ein begeisterter Anhänger Kants, Mitredakteur der „Kantstudien", bekennt offen: „Mit dem »Ding an sich« können wir in der Tat nicht länger im Lehrgebäude Kant's verbleiben. Es hat sein Heimatsrecht verloren und das von Rechts wegen." Ewald, ebenfalls Verehrer Kant's, schreibt in den „Kantstudien" (1906, 36 ff.): „Wohl der dunkelste Punkt der Kant'schen Philosophie ist der Begriff des Dinges an sich . . . Ein tragisches Schicksal will es, daß eben dieser Punkt zu dem einen Brennpunkt des kritischen Systems wurde . . . Das Wesen der Kategorien liegt im Dunkeln."

Im Kant'schen System liegen zwei innerlich nicht verbundene Elemente, die sich bald trennen und das ganze System sprengen mußten. Es ist auf der einen Seite die idealistische Voraussetzung, daß die Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie die Kategorien des Verstandes aprioristisch sind, Produkte unseres Geistes, durch welche das sinnliche Material, die durch das Ding an sich verursachte Erregung unserer Sinne erst gestaltet, zum Weltbild schöpferisch umgeformt werde. Diese idealistische Auffassung wurde die Grundlage aller folgenden idealistischen Systeme von Fichte bis zu dem Phänomenalismus eines Avenarius, Mach, Verworn u. a. Auf der andern Seite hatte Kant behauptet, daß die Kategorien nur auf Anschauungen der Sinne angewandt werden könnten, daß es demnach kein Erkenntnis geistiger Dinge, wie Gott, Seele, Unsterblichkeit, keine Metaphysik gebe. Das gab Veranlassung zu den naturalistischen Systemen des Positivismus eines Laas, Dühring,

Liebmann u. a., sowie des Materialismus von Feuerbach, dem Schüler Fichtes, Vogt, Moleschott bis Ostwald und Häckel, den Vätern des heutigen *naturalistischen Monismus*.

Nur die richtige Synthese von Idealismus und Realismus, wie sie die aristotelisch-scholastische Philosophie bietet, kann die Philosophie vor den Extremen retten. Unsere Erkenntnis beginnt zwar mit der Anschauung der sinnenfälligen Welt, aber sie beschränkt sich nicht auf diese. Unsere geistige Erkenntnis erfaßt das Ideale, das schon in allen Dingen liegt, die Gedanken, die Gott, der Weltschöpfer, in ihnen ausgedrückt hat. Gerne pflichten wir in diesem Punkte dem Berliner Theologieprofessor Otto Pfleiderer († 1908) in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" (1896[3], S. 469) bei, vorausgesetzt, daß er keine ontologischen Hintergedanken hat: „So viel ich sehe, erklärt sich (die Übereinstimmung zwischen den Gesetzen des Denkens und des Seins) nur daraus, daß beide ihren gemeinsamen Grund haben in einem göttlichen Denken, einer schöpferischen Vernunft, die Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein der Welt beruht darauf, daß es die — nach dem Maße des endlichen Geistes stets unvollkommene — Reproduktion der schöpferischen Gedanken des unendlichen Geistes ist. Die Wahrheit unseres Erkennens ist ein Teilhaben an der Wahrheit, die Gott wesentlich ist."

Über Kants Einfluß schreibt Windelband († 1951), ehedem Professor in Heidelberg, als Geschichtsschreiber der Philosophie besonders geschätzt: „Nach hundert Jahren": „Wenn man auf die Bewegungen der Philosophie in den letzten Jahren zurückblickt und in der Gegenwart Umschau hält, so ist man wohl versucht, sich staunend zu fragen, ob denn wirklich schon ein Jahrhundert dahingegangen ist, seit der große Denker in Königsberg die müden Augen schloß; so unmittelbar lebendig sind uns seine Probleme und Begriffe, so unablässig arbeiten wir auch heute noch an der Ausspinnung der Gedanken, die er angeregt hat!"

In der 11. Auflage 1916 des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Überweg" hat der Bearbeiter derselben Professor Oesterreich, nichts weniger als sieben verschiedene Richtungen im Neukantianismus unterschieden: 1. Die physiologische (Helmholtz, Lange); 2. die metaphysische (Liebmann, Volkelt); 3. die realistische (Riehl, Külpe); 4. die logizistische (Cohen, Natorp, Cassirer — die Marburger Schule); 5. der werttheoretische Kritizismus (Windelband, Rickert, Münsterberg); 6. die relativistische Umbildung des Kritizismus (Simmel); 7. Die theologische Systematik (Ritschl). Vergl. Weingärtner-Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1919[3], S. 389.

